

School of Theology at Claremont

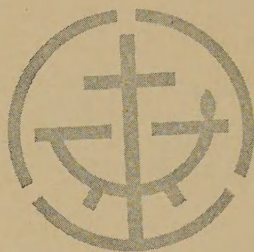


1001 1373523

HARNACK  
1ST DIE REDE DES PAULUS IN ATHEN...

BR  
45  
T4  
v.039  
pt.1

SERIES



LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960

IST DIE  
REDE DES PAULUS IN ATHEN  
EIN URSPRÜNGLICHER  
BESTANDTEIL DER APOSTELGESCHICHTE?

---

JUDENTUM UND JUDENCHRISTENTUM  
IN  
JUSTINS DIALOG MIT TRYPHO

NEBST EINER COLLATION DER PARISER HANDSCHRIFT Nr. 450

VON

**ADOLF HARNACK**



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1913

---

*Texte und Untersuchungen etc. Herausg. von Harnack und Schmidt. 39, 1  
Die Fertigstellung des 3. Heftes vom 36. Bande wird nun bald zu erhoffen sein.*

# TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. VON GEBHARDT (†), A. HARNACK und C. SCHMIDT.

Inhalt der Dritten Reihe = Bd. 31 u. ff.

## Neueste Hefte:

- Harnack, A.:** Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? — Judentum und Judenthristentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450. IV, 98 S. 1913. (Bd. 39, 1) M. 3 —
- Dobschütz, E.v.:** Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. In kritisch. Text hrsg. u. untersucht. VIII, 362 S. 1912. (Bd. 38, 4) M. 13.50
- Der Schollen-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis.** Nebst einem Stück aus Irenäus, Lib. V, graece. Entdeckt und hrsg. von C. Diobouniotis u. A. Harnack. IV, 88 S. 1911. (Bd. 38, 3) M. 3 —
- Bill, A.:** Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians „Adversus Marcionem“. IV, 112 S. 1911. (Bd. 38, 2) M. 3.50
- Hippolyts Schrift „Über die Segnungen Jakobs“** von C. Diobouniotis u. N. Beis. — Hippolyts Daniel-Commentar in No. 573 der Handschriften des Meteorouklosters von C. Diobouniotis. Mit Vorwort von G. N. Bonwetsch. IV, 60 S. 1911. (Bd. 38, 1) M. 2.50
- Harnack, A.:** Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts [die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift]. IV, 150 S. 1911. (Bd. 37, 4) M. 5 —
- Barth, Carola:** Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis. IV, 118 S. 1911. (Bd. 37, 3) M. 4 —
- Gebhardt, O. v.:** Die Akten der edessischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos. Aus dem Nachlaß von O. v. G. herausgeg. von Ernst von Dobschütz. LXVIII, 264 S. 1911. (Bd. 37, 2) M. 12 —
- Schmidke, A.:** Neue Fragmente und Untersuchungen zu den jüdenchristlichen Evangelien. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen. VIII, 302 S. 1911. (Bd. 37, 1) M. 10 —
- Heikel, I. A.:** Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius (Eusebius Werke Bd. 1.) 100 S. 1911. (Bd. 36, 4) M. 3.50
- Holl, K.:** Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Anocratus u. Panarion). IV, 98 S. 1910. (Bd. 36, 2) M. 3 —
- Schermann, Th.:** Der liturg. Papyrus von Dér-Balyzeh. Eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens. VI, 45 S. 1910. (Bd. 36, 1b) M. 1.50
- Vogels, H. J.:** Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis. Ein Beitrag zur neutestamentl. Textkritik. IV, 119 S. 1910. (Bd. 36, 1a) M. 4 —
- Bidez, Joseph:** La tradition manuscrite de Sozomène et la tripartite de Théodore le Lecteur. IV, 96 S. (Bd. 32, 2b) M. 4 —
- Bonwetsch, G. W.:** Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben. Nach einer Übersetzung der in einer Schatberder Handschrift vorliegenden georgischen Version. 36 S. — Koch, H.: Vincenz von Lerin und Gennadius. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus. 22 S. — Koch, H.: Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten. 54 S. 1907. (Bd. 31, 2) M. 3.50
- Dombart, B.:** Zur Textgeschichte der Civitas Dei Augustins seit dem Entstehen der ersten Drucke. IV, 56 S. 1908. (Bd. 32, 2a) M. 2 —
- Ein jüd.-Christl. Psalmbuch** aus dem ersten Jahrh. [The odes of . . . . Solomon, now first published from the Syriac version by J. Rendel Harris, 1909.] Aus dem Syr. übers. von Joh. Flemming, bearb. u. hrsg. v. Adolf Harnack. VII, 134 S. 1910. (Bd. 35, 4) M. 4.50; geb. M. 5.50
- Haase, Felix:** Zur bardesanischen Gnosis. Literaturkritische u. dogmengeschichtliche Untersuchungen. III, 98 S. 1910. (Bd. 34, 4) M. 3 —
- Hautsch, Ernst:** Die Evangelienzitate des Origenes. IV, 169 S. 1909. (Bd. 34, 2a) M. 5.50
- Hellmann, S.:** Pseudo-Cyprianus de XII abusivis saeculi. IV, 62 S. — Sickenberger, J.: Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium. 46 S. '09. (Bd. 34, 1) M. 3.50
- Irenaeus' gegen die Häretiker.** „Ελεγχος καὶ ἀνταπόσις τῆς ψευδοκρίσεως γνῶσεως.“ Buch IV u. V in armenischer Version entdeckt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mekertschian. Herausgeg. von Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz. VIII, 264 S. 1910. (Bd. 35, 2) M. 10 —
- Irenäus, des hl., Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung.** „Εὐαγγέλιον τῶ ἀποστολικῷ κη'ρυγματος.“ In armenischer Version entdeckt, hrsg. und ins Deutsche übersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mekertschian und Erwand Ter-Minassiantz. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von Ad. Harnack. VIII, 69 u. 68 S. 1907. (Bd. 31, 1) M. 6 —
- Koch, Hugo:** Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen-u. dogmengeschichtliche Studie. IV, 174 S. 1910. (Bd. 35, 1) M. 5.50; geb. M. 6.50
- Lietzmann, Hans:** Das Leben des heiligen Symeon Stylites. In Gemeinschaft mit den Mitgliedern d. Kirchenhist. Seminars d. Univ. Jena bearbeitet. Mit einer deutschen Übersetz. d. syr. Lebensbeschreibung u. der Briefe v. Heinrich Hilgenfeld. VIII, 256 S. 1908. (Bd. 32, 4) M. 9 —
- Reichardt, Walther:** Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides u. Origenes. IV, 84 S. 1909. (Bd. 34, 3) M. 3 —
- Schalkhauser, G.:** Zu den Schriften des Makarios von Magnesia. V, 218 S. '07. (Bd. 31, 4) M. 7 —
- Schermann, Th.:** Propheten- und Apostellegenden. Nebst Jüngerkatalogen des Dorotheos und verwandter Texte. VII, 368 S. '07. (Bd. 31, 3) M. 11.50
- Griechische Zauberpapyri u. das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbriefe. VI, 64 S. 1909. (Bd. 34, 2b) M. 2 —
- Schmidt, C.:** Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung. Mit Lichtdruck-Faksimile der Handschrift. IV, 160 S. 1908. (Bd. 32, 1) M. 9 —

OK  
45  
T4  
v. 39  
pt. 1

IST DIE  
"

# REDE DES PAULUS IN ATHEN

EIN URSPRÜNGLICHER

BESTANDTEIL DER APOSTELGESCHICHTE?

---

## JUDENTUM UND JUDENCHRISTENTUM

IN

JUSTINS DIALOG MIT TRYPHO

NEBST EINER COLLATION DER PARISER HANDSCHRIFT Nr. 450

VON

**ADOLF HARNACK**, 1851-1930.  
"



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1913

✓  
TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION  
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE  
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND CARL SCHMIDT

3. REIHE 9. BAND HEFT 1

39. BAND HEFT 1

Druck von August Pries in Leipzig.

# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? . . . . .	1—46
Die Hypothese Nordens . . . . .	1
1. Der Stoff der Rede gibt keine Entscheidung . . . . .	4
2. Die Apostelgeschichte enthielt höchst wahrscheinlich von Anfang an einen Bericht über den Aufenthalt des Paulus in Athen . . . . .	5
3. Die Apostelgeschichte enthielt von Anfang an eine programmatische Rede des Apostels an die Heiden, also höchst wahrscheinlich eben die Rede in Athen . . . . .	6
4. Die Schilderung des Aufenthaltes des Paulus in Athen muß aus geschichtlichen und sprachlichen Gründen dem ursprünglichen Werk vindiziert werden . . . . .	10
5. Die Rede des Paulus in Athen muß aus sachlichen und sprachlichen Gründen ebenfalls dem ursprünglichen Werk vindiziert werden . . . . .	19
6. Das einzige Gegenargument gegen diese Feststellung, das Norden geltend gemacht hat, die Abhängigkeit von einer Schrift des Apollonius von Tyana, ist hinfällig; aber auch wenn es bestände, wäre noch nicht erwiesen, daß die Rede des Paulus einem Redaktor des 2. Jahrhunderts zuzuweisen ist . . . . .	30
7. Schlußbetrachtung . . . . .	42
II. Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450 . . . . .	47—96
Einleitendes über den Dialog . . . . .	47
1. Zur äußeren Geschichte des Judentums nach dem Dialog . . . . .	54
2. Die Stellung und Bedeutung der jüdischen Lehre nach dem Dialog. Die jüdischen Sekten . . . . .	55
3. Die Schriftgelehrsamkeit und Exegese der jüdischen Lehrer [Feststellung ihrer exegetischen Prinzipien, die mit denen Justins wesentlich identisch sind Seite 71 ff.] . . . . .	61
4. Die messianischen Hoffnungen der jüdischen Lehrer . . . . .	73
5. Die Beurteilung der Christen seitens der jüdischen Lehrer und ihr Kampf gegen sie . . . . .	78
6. Die Unterschiede unter den Christen, auf die die Juden aufmerksam sind: (a) die Gnostiker, (b) die Chiliasten, (c) die Judenchristen . . . . .	81
7. Schlußbemerkungen . . . . .	90
Collation des Ms. Paris 450 . . . . .	93
Register . . . . .	96—98



## Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?

In dem nicht nur durch einzelne treffliche Beobachtungen, sondern auch durch fruchtbare und weittragende Ergebnisse ausgezeichneten Werke „Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede“ hat Norden seinen Ausgangspunkt bei der Rede des Paulus zu Athen genommen. Die religionsgeschichtliche Analyse dieser Rede in ihrer Unterscheidung des jüdisch-christlichen Grundmotivs und des stoischen Begleitmotivs behält ihren vollen Wert, auch wenn man die inneren Berührungen und Durchdringungen von Stoa und Judentum sowohl von der Wurzel her (für jene) als auch im Laufe der Geschichte (für dieses), sowie die alles zerreibende und den Staub in neue Formen zusammenpressende Kraft der hellenistischen Jahrhunderte noch höher veranschlägt als der Verfasser<sup>1</sup>.

Bei der Untersuchung der Rede des Paulus in Athen setzt Norden durchweg voraus, daß diese Rede nicht zu dem ursprünglichen Werk des Autor ad Theophilum gehört, sondern von „dem Redactor“ eingeschaltet ist, und da dieser Redactor —

---

1) Determinierte literarische Abhängigkeiten in bezug auf religiöse, ethische und philosophische Gemeinplätze überzeugend nachzuweisen, scheint mir daher für die römische Kaiserzeit, der jene Jahrhunderte vorangegangen sind, ein Unternehmen, das nur in ganz besonderen Fällen glücken kann. Selbst die Bestimmung, auf welchem Hauptast ein monotheistischer Gedanke gewachsen ist oder in welches der vielen parallelen Flußbette eine die Götterwelt oder den Bilderdienst kritisierende Aufwallung gehört, ist meistens aussichtslos. Auch waren die geordneten *τόποι* religiöser und moralischer Ausführungen aus der Literatur längst in den Tagesverkehr übergegangen und waren als einzelne auch unliterarischen Menschen vertraut, wie z. B. die Schriftstellerei des Hermas Romanus beweist, der alles aus dem allgemeinen religiösen Gerede und Konventikelgesprächen und wenig oder nichts aus Büchern gelernt hat.

davon hat sich Norden überzeugt — nach dem Vorbild des Auftretens des Apollonius in Athen bzw. nach einer Rede desselben das Auftreten und die Rede des Paulus gestaltet hat, so kann er erst nach dem Anfang des 2. Jahrhunderts geschrieben haben.

Diese Hypothese — begründet wird sie eben durch die Abhängigkeit von der Apollonius-erzählung; neben ihr finden sich kaum einige sie stützende Andeutungen — bricht eine Erzählung aus dem ursprünglichen Werk, das sich zunächst jedem Leser als ein Hauptstück, ja als Höhepunkt aufdrängt. Der Redactor, der dieses Stück geschaffen und dazu noch andere eingefügt hat, hat in Wahrheit aus einem früheren Werk ein ganz neues gemacht. Wie sah das alte Werk aus? Welche Motive leiteten den Redactor? Diese und ähnliche Fragen drängen sich nun sofort auf.

Ich beabsichtige nicht, sie zu beantworten; denn ich müßte die Untersuchungen wiederholen, die ich in meinen drei Arbeiten über die Apostelgeschichte angestellt habe<sup>1</sup>, und aufs neue beweisen, daß es einen Redactor der Apostelgeschichte, wie ihn sich Hilgenfeld, Gercke, Norden u. a. vorstellen, niemals gegeben hat. Kleine Zusätze von der Art, wie sie in der (irrtümlich von manchen als eine Einheit vorgestellten) Recension  $\beta$  zu beobachten sind, haben auch schon in  $\alpha$  stattgefunden und sind daher in unseren Handschriften nicht mehr nachweisbar. Vielleicht ist an den ersten Zeilen des Werkes corrigiert worden bzw. ist die Überlieferung nicht intact<sup>2</sup>; aber nicht nur im großen

1) Lukas der Arzt der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, 1906; Die Apostelgeschichte, 1908; Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, 1911.

2) Notwendig ist diese Annahme nicht; die Proömien-Chrie verlangt sie freilich, wie Norden mit großer Gelehrsamkeit gezeigt hat; aber in dem zweiten Teil seines Werkes, das sich enge an den ersten anschließt, konnte sich Lukas auch von der Chrie emancipieren, zumal da es schwer war, in wenigen Worten den Inhalt dieses Teiles anzugeben. Mit dankenswerter Vorsicht hat ihn Norden (S. 315) formuliert: *ὡν δὲ τὰ συνεχῇ τοῖς, ἃ τε αὐτὸς παρὼν εἶδον ἃ τε παρ' ἄλλων ἀξιοπιστῶν ὄντων ἐνθόμην, συγγράφαι πειράσομαι μέχρι τῆς ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἐπιδημίας τοῦ Παύλου*. Allein diese Formulierung befriedigt doch nicht, weil sie von dem h. Geiste, der Jesus Christus ebenbürtigen Kraft, bzw. den Ur-aposteln nichts sagt und Paulus allzusehr in den Mittelpunkt rückt. Nun

und ganzen, sondern auch in den allermeisten Details hat das Buch von Anfang an so ausgesehen, wie wir es jetzt lesen. Die recht zahlreichen Unebenheiten und Anstöße sowie ein paar Widersprüche sind, wie ich gezeigt habe, teils auf die (in der Hauptsache mündlichen) Quellen und die Art ihrer Benutzung zurückzuführen, teils auf eine gewisse schriftstellerische Nachlässigkeit des Lukas. Wäre es anders, so müßte der Redactor, der das Buch stark vermehrt hat, in Anschauungen, Stil und Absichten, auch in Herkunft und Erziehung ein Doppelgänger des Lukas gewesen sein. Eine solche Schwierigkeit sich eigens zu schaffen, warum soll man sich dazu entschließen und wo liegt der zwingende Grund für solch eine Annahme?<sup>1</sup> In der Tat — es ist sehr viel leichter, mit Marcion und der genuinen Schule Baur's eine durchgreifende und umgestaltende Redaction des Lukasevangeliums nachzuweisen, als eine solche der Apostelgeschichte. Auch jene war freilich nur eine kritische Seifenblase.

Aber es sei, wie jene Kritiker wollen: die Apostelgeschichte des Lukas ist in die Hände eines Redactors gefallen, der sie stark vermehrt und bearbeitet hat<sup>2</sup> — auch dann ist die Annahme,

beachte man aber, daß ja in v. 8 zu lesen steht: *λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τῇ Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*. Wozu bedarf es noch einer besseren Inhaltsbeschreibung als dieser? Ist es wahrscheinlich, daß in einem zu supponierenden Vers 2 oder 3 die farblosere stand, welche Norden nach der Chrie ermittelt hat, und dann in v. 8 doch noch unsere folgte? Oder gehört v. 8 dem Redactor an? Wieviel einfacher ist demgegenüber die Annahme, daß Lukas sich v. 1 ff bei der rückblickenden Beschreibung des Endpunktes seines ersten Teiles zu lange aufgehalten hat, daß er dazu noch einsah, daß eine pünktliche Inhaltsangabe schwer war, und daß er sich daher entschloß, die Angabe des Inhaltes des neuen Teils in den Anfang der Erzählung selbst zu verlegen und ihn auf einen Capitalsatz zu beschränken. Ich finde diese Lösung der Schwierigkeit geradezu genial und eines trefflichen Schriftstellers würdig. Auch hat m. W. keiner der alten Exegeten, die doch auch Griechisch konnten und z. T. ein sehr empfindliches Stilgefühl hatten, Anstoß genommen. Dabei kann vorbehalten bleiben, daß v. 2 und 3 in der Überlieferung nicht ganz intact geblieben sind.

1) Probabilia tun es hier nicht; solche sind bei literarhistorischen Experimenten stets in jeder beliebigen Richtung leicht beizubringen.

2) Daß er dennoch das Proömium mit der Zuschrift an Theophilus

die Rede des Paulus zu Athen gehöre diesem Redactor an, von so großen Schwierigkeiten gedrückt, daß sie nicht zu bestehen vermag. Diesen Satz suche ich auf den folgenden Blättern zu beweisen.

### 1.

Daß der religiöse Stoff (jüdisch-stoisch), der in der Rede benutzt ist, samt den zu ihm gehörigen Ausdrucksmitteln bereits in der Mitte des ersten Jahrhunderts ebenso vorhanden war wie am Anfang des zweiten, unterliegt keinem Zweifel. In chronologischer Hinsicht besteht also keine Schwierigkeit, ihn von Lukas, und nicht erst vom Redactor, benutzt sein zu lassen<sup>1</sup>. Das ist auch Nordens Meinung. S. 139f schreibt er: „Das den Paulus als Missionsredner verpflichtende Material bestand aus einer Vereinigung hellenischer und jüdischer Prophetenrede, vollzogen durch den orientalisierten Hellenismus, mit einer bloß oberflächlichen Christianisierung. Als Paulus daher vor das hellenische Publikum trat, bekam dieses mancherlei zu hören, was ihm auch aus den religiösen Propagandareden seiner Wanderredner vertraut war, nun aber freilich in fremdartiger, orientalischer Tönung: dazu gehörte außer der Umprägung von *γνωσις θεοῦ* auch diejenige von *μετάνοια*. Diese übernahm Paulus schon von den Uraposteln usw.“ Nach allem aber, was wir von Lukas aus seinen Schriften wissen, stand er der vulgären Missionspredigt sehr viel näher als Paulus. Es besteht also kein Bedenken dagegen, daß bereits Lukas, der Hellene und hellenisch

---

stehen gelassen hat, ist eine große Schwierigkeit, die auch Norden stark empfindet.

1) Ob Paulus ihm entwachsen gewesen ist, ist eine andere Frage, die ich hier nicht erörtern will. „Wer dem Paulus die Areopagrede der Acta zutrauen kann, mit dem ist nicht zu reden“, sagt v. Wilamowitz (Deutsche Lit.-Ztg. 1910, S. 285). Daß diese Rede von ca. 190 Wörtern im besten Falle ein ganz kurzes Referat der Rede des Paulus ist, ist sicher. Nur darum kann es sich also handeln, ob die Rede Unpaulinisches enthält, bzw. das nicht enthält, was Paulus bei solcher Gelegenheit sagen mußte. Nun ist es gewiß, daß Paulus sich über die Verantwortlichkeit der Heiden im Römerbrief sehr anders ausgedrückt hat als hier; aber wie verschieden hat er sich an verschiedenen Stellen über das Gesetz ausgedrückt! Sonst bietet die Rede nichts Unpaulinisches. Missionsreden des Paulus, die zum Vergleich dienen könnten, besitzen wir nicht.

gebildete Schriftsteller, den religiösen Stoff in der Zusammen-  
setzung sich zu eigen machen konnte, der in der Rede vorliegt.

## 2.

S. 327 schreibt Norden: „Ich erinnere mich nicht, in der Discussion über den Verfasser der beiden Schriften an Theophilus gelesen zu haben, daß der Evangelist als einziger der Synoptiker die Erlebnisse Jesu vor der Katastrophe in die Form eines Reiseberichts (von Galiläa nach Jerusalem) gebracht hat: er erstreckt sich von 9, 51—19, 28 und man kann sagen, daß in ihm *πορευθέντες, πορευομένων αὐτῶν* usw. die das Ganze zusammenhaltenden Grundworte sind. Das sind sie aber auch in dem Memoirenteile der Acta. Wer wird diese Kongruenz für zufällig zu halten sich entschließen?“

Norden ist es entgangen, daß ich in meiner „Apostelgeschichte“ S. 206 einen Excurs eingefügt habe: „Zur Anlage des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte“. In diesem Excurs schrieb ich: „Im Evangelium hat Lukas den Stoff in die Abschnitte gefaßt: Jesus in Galiläa, Jesus auf dem Wege von Galiläa über Samarien nach Jerusalem, Jesus in Jerusalem. In den Acten ist die Anlage analog: das Evangelium in Jerusalem, das Evangelium auf dem Wege von Jerusalem über Samarien usw. in die Heidenwelt und nach Rom, das Evangelium in Rom. In beiden Fällen ist ihm die Progression innerhalb des *καθ' ἑξῆς* die Hauptsache und liefert den Faden der Erzählung.“

In der Tat ist die hier gemachte Beobachtung von allergrößter Bedeutung, und ich freue mich, daß sie dadurch erhärtet erscheint, daß Norden ganz selbständig zu ihr gekommen ist. Auch er nimmt danach an, daß Lukas selbst es gewesen ist, der den zweiten Teil seines Werkes, in das er seine eigenen Memoiren hineingearbeitet hat, in die Form einer Missions- und Ausbreitungsgeschichte der neuen Religion bis Rom<sup>1</sup> gebracht hat. Notwendig mußten dann die Hauptländer bzw. -Städte zu Hauptpunkten in der Disposition des Buches werden. Da nun Lukas in dem Werk sicher die erste Reise des Paulus von Asien

1) S. o. S. 2 Anm. 2 (Versuch einer Wiederherstellung des gestrichenen zweiten Teils des Proömiums der Apostelgeschichte durch Norden).

nach Europa (von Troas nach Korinth) beschrieben hat (s. d. Wirstücke in c. 16) und da Paulus nach seinem eigenen Zeugnis dabei Athen berührte (I Thess. 3, 1), so besteht die höchste Wahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen Gewißheit, daß Lukas selbst, und nicht erst ein späterer Redactor, den Aufenthalt des Apostels in dieser Stadt erwähnt hat. Ich sehe auch nicht, daß Norden dies in Abrede stellt.

## 3.

In dem Proömium zu seinem zweiten Werk sagt Lukas, daß er in dem ersten gehandelt habe *περὶ πάντων ὧν ἡρξάτο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*. So ist es in der Tat: in dem „Evangelium“ ist ein Bild von den Taten und der Lehre Jesu gegeben. Auch die letztere mußte zur Darstellung kommen, wenn das Werk bei dem Adressaten seinen Zweck erreichen sollte, *ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν* (Luk. 1, 4). Sollte nun der zweite Teil eine Fortsetzung des ersten sein, so mußte auch er Taten und Lehre der Apostel enthalten, d. h. er mußte auch Reden bringen, und zwar, da die beiden Apostelfürsten die Hauptpersonen im Buche sind — Reden des Petrus und Paulus. Hierüber ist ein Zweifel nicht möglich<sup>1</sup>. Diese Reden durften auch nicht mehr oder weniger gleichgültige bez. spezielle Gelegenheitsreden sein, sondern sie mußten die Hauptlehren der Apostel in ihrer Beziehung auf Juden und Griechen enthalten. Hätte Lukas davon abgesehen, so hätte er nicht einen zweiten Teil zum „Evangelium“ schreiben können, sondern hätte sich damit begnügen müssen, seine Memoiren in irgendeiner Form und unter irgendeinem zusammenfassenden Gesichtspunkte als besonderes Werk zu publicieren.

1) Auch nach Norden war das, was Lukas geboten hat, nicht eine mehr oder weniger formlose Memoirensammlung und auch kein bloßer Reisebericht (s. S. 313ff: „Das Proömium und das literarische *Γένος* der Grundschrift“), sondern der zweite Teil zum Evangelium, also diesem der Absicht nach in bezug auf Gehalt und Ausführung ebenbürtig. Anders wird die Sache erst, wenn man als kleinen Kern des Buches lediglich einen Reisebericht (die Wirstücke) annimmt: dann gehört das Proömium „dem Redactor“, der nunmehr kein Redactor ist, sondern selbständiger Verfasser, der verschiedene Quellen benutzt und gut verarbeitet hat. Aber diese Hypothese wird von Norden nicht gebilligt.

Nun ist aber längst und von vielen Kritikern, zuletzt auch von mir, ausführlich gezeigt worden, wie vortrefflich das, was die Apostelgeschichte wirklich von Reden bietet, der Forderung entspricht, die aus ihrer Bestimmung als Fortsetzung des Evangeliums folgt. In den sehr sorgfältig gearbeiteten und sich steigernden Petrusreden bis zur letzten Rede c. 15 ist ein Bild der urapostolischen Lehre unter den Juden und Proselyten gegeben, bis auch sie ihren Übergang zu den Heiden findet (c. 15). In die Mitte dieser Reden fällt höchst wirkungsvoll die Rede des hellenistischen Juden Stephanus, welche die tatsächliche Verwerfung des Judentums ankündigt und den Übergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden vorbereitet, den die zwölf Apostel einstweilen noch nicht gefunden haben. Dem zweiten Haupthelden nun, dem Apostel Paulus, werden, der Behandlung des Petrus in dem Werk entsprechend, drei Reden in den Mund gelegt, nicht mehr und nicht weniger<sup>1</sup>. Verzettelungen der großen Aufgabe, Paulus als Lehrer darzustellen, hat sich also Lukas nicht zuschulden kommen lassen. Er hat kein Mosaik kurzer Äußerungen des Apostels geboten, ebensowenig wie er das bei Petrus getan hat, sondern er hat zusammengefaßt und geboten

(1) eine Missionsrede des Paulus an die Juden im pisidischen Antiochien in der Synagoge (c. 13),

(2) eine Missionsrede des Paulus in Athen an die Heiden auf dem Areopag (c. 17),

---

1) Mit den Reden des Paulus im letzten Viertel des Buches hat es, wie allgemein anerkannt ist, eine ganz andere Bedeutung. Sie sind nicht Lehrreden, sondern sie dienen lediglich dem Zwecke, zu erweisen, daß Paulus an dem Bruche zwischen der neuen Religion und dem Judentum nicht schuld ist. Dies war augenscheinlich auch in der Umgebung des Lukas bestritten und es war sehr schwer zu beweisen, da doch Paulus seinen Bekehrten untersagt hatte, sich beschneiden zu lassen und das Gesetz zu halten. Daher hat sich Lukas, den Hauptzweck seines Buches hintansetzend (aber indirect ihm damit doch dienend), im letzten Viertel seines Werkes mit dem höchsten Eifer bemüht, den Beweis zu liefern, daß die Juden selbst an allem schuld sind und Paulus nichts Eigenmächtiges getan hat. Ob er damit ganz im Sinne des Paulus gehandelt hat, ist bekanntlich controvers, hat aber mit der Frage, die uns hier beschäftigt, nichts zu tun.

(3) eine Lehr- und Abschiedsrede des Paulus an seine Gemeinden in Milet in der christlichen Versammlung (c. 20).

Weniger konnte Lukas doch schlechterdings nicht bieten und noch mehr konnte er seine Aufgabe nicht zusammenpressen, als hier geschehen ist. Umgekehrt aber kam in diesen drei Reden alles zum Ausdruck, was ein christianisierter Grieche für das Wichtigste in der Lehre des Paulus halten mußte. Keine dieser drei Reden kann man daher herausbrechen, ohne aus dem Buch einen Torso zu machen — am wenigsten aber läßt sich die Rede zu Athen missen. Denn wenn man diese entfernt, erfährt man aus dem ganzen Buch nur ganz ungenügend, was Paulus den Heiden für eine Lehre gebracht hat! Der Zweck des Buches, zu berichten *περὶ πάντων ὧν ἤρξαντο οἱ ἀπόστολοι ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*, wäre an dem Hauptpunkte, der Lehre, für den Hauptapostel unerfüllt geblieben!<sup>1</sup>

Da dies unmöglich ist, so ist damit erwiesen, daß die Rede des Paulus zu Athen keine Einlage ist, sondern dem ursprünglichen Bestande des Werkes angehört. Der hellenisch-jüdische Stoff der Rede war in der Zeit des Lukas vorhanden (s. sub 1), und daß er, der gebildete hellenische Arzt, der treffliche Schriftsteller (s. nicht nur das Proömium zum Evangelium, sondern vgl. auch, wie er den Stil des Markus und der Quelle Q verbessert hat), der philanthropische und kosmopolitische Mann, diesen Stoff aufgegriffen hat, ist nichts weniger als auffallend. Von dem Aufenthalt des Paulus in Athen hat er berichtet (s. sub 2) und eine Rede an die Heiden mußte er ihm in den Mund legen (s. sub 3) und hat es an keiner anderen Stelle seines Buches getan. Also ist der Ring des Beweises geschlossen: Lukas selbst hat diese Rede in sein Werk eingelegt.

1) Man kann nicht einwenden, daß schon c. 14, 15—17 eine Rede an die Heiden steht. Diese Rede enthält allerdings bereits mehrere Hauptpunkte, die in der Rede zu Athen wiederkehren, aber sie ist als Gelegenheitsrede viel zu kurz und viel zu wenig feierlich, um den beiden großen Reden an die Juden (13, 16—41) und an die Gemeinden (20, 18—35) gleichwertig zu sein. Dazu kommt, daß sie die fünf entscheidenden Hauptpunkte, die Einheit des Menschengeschlechts, sein göttliches *γένος*, die Bekämpfung des Bilder- und Tempeldienstes, das Gericht und die Predigt von Christus, nicht enthält.

Allein ein Einwurf bleibt noch übrig. Die Möglichkeit besteht, daß im ursprünglichen Werk eine ganz andere Rede gestanden hat und daß sie vom Redactor herausgebrochen und an ihre Stelle eine neue Rede eingelegt worden sei. In diesem Falle wäre auch das denkbar, daß das ursprüngliche Werk die Lehrrede des Paulus an die Heiden, die es schlechterdings enthalten haben muß, gar nicht nach Athen, sondern etwa nach Korinth oder Ephesus verlegt hat und daß erst der Redactor in genialer Überlegung Athen zum Schauplatz dieser programmatischen Rede gemacht hat. Gewiß ist diese Annahme ganz unwahrscheinlich und m. W. hat sie daher auch noch niemand zu verteidigen für nötig befunden; allein bei dem durch Nordens Werk bezeichneten gegenwärtigen Stand der Kritik darf man sich nicht davon dispensieren, sie zu erwägen. Ich werde daher im folgenden in die etwas weitschichtige Untersuchung der Hypothese eintreten, (1) ob schon das ursprüngliche Werk die Missionsrede des Paulus, die es enthalten haben muß (oder etwas ihr Ähnliches), nach Athen verlegt hat oder ob das erst ein Werk des Redactors ist; (2) ob die uns überlieferte Rede ursprünglich in dem Werke gestanden hat oder Ersatz für eine an dieser Stelle ausgemerzte Rede ist. Ich leugne nicht, daß ich nur ungern in diese Untersuchung eintrete; denn m. E. ist die Frage bereits durch den eben gegebenen Nachweis entschieden, zumal da bisher niemand — auch Norden nicht — innere Gründe angegeben hat, warum es denn der Autor ad Theophilum nicht selbst sein soll, der hier referiert, sondern ein Redactor anzunehmen sei. Wenigstens habe ich mich vergeblich nach solchen Gründen umgeschaut. Erscheint er als zu wenig gebildet? Sind die Stilunterschiede zwischen der Rede in Athen und dem Werk des Lukas zu groß oder wo ist sonst der Grund der Abneigung zu suchen? Ein äußeres Argument hat Norden allerdings beigebracht, die angebliche Abhängigkeit von der Apollonius-Überlieferung. Wenn es zu Recht besteht, scheidet Lukas als Verfasser der Rede aus; denn so spät kann er nicht geschrieben haben. Von diesem Argument wird später zu handeln sein. Einstweilen haben wir es mit den inneren Gründen zu tun, d. h. ich habe hier die Untersuchung gegen einen markierten Gegner zu führen, da die Behauptung, die Rede in Athen sei eine Einlage, durch positive innere Gründe

nicht gedeckt ist. Sub 4) werde ich daher die Frage erörtern, ob die Schilderung des Aufenthalts des Paulus in Athen, exclusive der Rede, dem Lukas oder einem „Redactor“ angehört (also die Verse c. 17, 16—22<sup>a</sup> und 32—34), und sub 5) werde ich sodann die Rede selbst in bezug auf ihre Herkunft von Lukas oder von einem Redactor untersuchen.

## 4.

Hat Lukas vielleicht von dem Aufenthalt des Paulus in Athen in seinem *δεύτερος λόγος* gar nichts Näheres berichtet, sondern diesen Aufenthalt nur verzeichnet, ohne irgendetwas über ihn zu erzählen, so daß nicht nur die Rede, sondern auch schon die Verse c. 17, 16—22<sup>a</sup>, 32—34 dem Redactor gebühren? Daß dies sehr unwahrscheinlich ist — denn Athen bedeutete doch etwas neben Philippi, Thessalonich, Beröa und Korinth —, leuchtet ein. Aber Lukas könnte etwas ganz anderes berichtet haben, als wir jetzt in c. 17 lesen, und der Redactor könnte es getilgt und seine bedeutendere Erzählung an die Stelle gesetzt haben. Dies scheint die Meinung Nordens, wenn ich ihn recht verstehe, zu sein; denn S. 332—336 weist er auch schon unsere Verse, und nicht erst die „Rede“, dem Redactor zu. Da er schwerlich annehmen wird, daß Lukas (der doch auch nach ihm von dem Aufenthalt des Paulus in Philippi und Thessalonich berichtet hat) von Athen nichts erzählt hat, so wird nach seiner Meinung der Redactor das getilgt haben, was Lukas von dem Aufenthalt des Paulus in Athen aufgezeichnet hat<sup>1</sup>.

Ist nun aber diese Erzählung — immer noch abgesehen von der „Rede“ —, gemessen an der Schriftstellerei des Lukas, so befremdlich, daß wir sie ihm nicht zuschreiben dürfen? Die Erzählung lautet<sup>2</sup>:

<sup>(16)</sup> Ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις ἐκδεχομένου αὐτοῦ τοῦ Παύλου παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, θεωροῦντος κατείδωλον οὖσαν τὴν πόλιν. <sup>(17)</sup> διελέγετο μὲν οὖν ἐν τῇ συναγωγῇ

1) Auch daran könnte man denken, daß der Redactor das, was Lukas hier erzählt hat, durchgreifend überarbeitet habe. Aber Norden läßt diese abstracte Möglichkeit mit Recht beiseite; denn der Eindruck der Einheitlichkeit der Verse ist so stark, daß der Versuch, zwei Schichten in ihnen zu unterscheiden, ganz vergeblich wäre.

2) Der Text ist in diesem Abschnitt ganz vortrefflich überliefert.

τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις καὶ ἐν τῇ ἀγορᾷ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας. <sup>(18)</sup> τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρίων καὶ Στοϊκῶν φιλοσόφων συνέβαλλον αὐτῷ, καὶ τινες ἔλεγον· τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν; οἱ δὲ ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι, ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν Ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο. <sup>(19)</sup> ἐπιλαβόμενοι δὲ [vel τε] αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον, λέγοντες· δυνάμεθα γινῶναι τίς ἢ καινὴ αὕτη ἢ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδαχὴ; <sup>(20)</sup> ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν· βουλόμεθα οὖν γινῶναι τίνα θέλει ταῦτα εἶναι. <sup>(21)</sup> Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ἠνυκαίρουν ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον. <sup>(22)</sup> σταθεὶς δὲ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου ἔφη· [folgt die Rede] . . . .

<sup>(32)</sup> Ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν, οἱ μὲν ἐχλεύαζον, οἱ δὲ εἶπαν· ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν. <sup>(33)</sup> οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν. <sup>(34)</sup> τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ Διόνυσος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Λάμαρις καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς.

(1) Die Perikope enthält einige ἀπ. λεγ. (innerhalb der Lukanischen Schriften) und, wie uns Norden aufs neue belehrt hat, einige attische Feinheiten. Die ersteren (ἐκδέχεσθαι, κατείδωλος, παρατυγχάνοντες, Ἐπικούριοι, Στοϊκοί, σπερμολόγος, καταγγελεὺς, ξένα δαιμόνια, ξενίζοντα) erklären sich fast alle aus der Eigenart der Situation, die keine Parallelen in dem, was Lukas sonst erzählt hat, besitzt. Die letzteren aber<sup>1</sup> erscheinen Norden (S. 333ff) so urban und gewählt zu sein, daß er sie auch dem Redactor nicht ohne literarisches Vorbild zutraut<sup>2</sup>. Nun — wenn sie nicht zur Eigenart des Stils des Redactors gehören, sondern als geborgt beurteilt werden müssen, warum soll sie nicht Lukas gepflückt haben? Zum Erborgten doch wenigstens besaß der Schriftsteller Bildung genug, der den Prolog zum Evangelium geschrieben hat! Also kann aus den λέξεις Ἀττικάι nicht gefolgert werden, daß die

1) Σπερμολόγος, καινότερον, λέγειν καὶ ἀκούειν.

2) Meine Meinung ist das nicht; ich glaube hier eine der nicht ganz seltenen Stellen in dem Werke Nordens sehen zu müssen, wo er überscharfsinnig wird bzw. in übertriebener Weise die Notwendigkeit literarischer Vorbilder annimmt. „Non aliunde prodimur quam de bono nostro!“

Perikope nicht von Lukas sein könne. Vielmehr darf umgekehrt gesagt werden: der Schriftsteller, der sich im Prolog als ausgezeichneten Stilisten einführt, der in Cap. 1 u. 2 seines Evangeliums im alttestamentlichen Septuagintastil erzählt, der in der Geschichte der Wirksamkeit Jesu den Stil seiner Quellen beibehält, aber den Forderungen einer besseren Sprache mit großem Geschick anpaßt, der im Anfang der Apostelgeschichte wiederum im Stil der historischen Bücher der Septuaginta erzählt, allmählich aber immer feineres Griechisch schreibt, jemehr seine Erzählung auf klassischem Boden heimisch wird, endlich der Schriftsteller, der weiß, wann er *Ἱεροῦσαλήμ* und wann *Ἱεροσόλυμα* zu setzen hat und der noch um sehr viele andere sprachlichen Feinheiten weiß und sie ungezwungen verwendet — er ist es auch, der auf dem Boden Athens urbanes Attisch eingeflochten hat. Hat er doch auch (Wirstück!) c. 28, 4 die klassische Reminiscenz eingeflochten: *ἡ Δίκη ζῆν οὐκ εἶασεν*, ferner (Wirstücke) *ἀσμένως* und *θάρσος*. Und im Evang. (16, 3) liest man: *σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι*. Das ist ein klassisches Citat.

(2) Die Perikope bringt am Anfang und am Schluß Angaben, die nicht wie die Mitteilungen eines späteren Redactors aussehen, sondern primäre Kunde enthalten. Es wird in v. 16 ganz beiläufig bemerkt, daß Paulus in Athen auf seine Gefährten gewartet habe, also allein gewesen sei — vgl. dazu die merkwürdige Bestätigung I Thess. 3, 1: *ἡ ὑδοχήσαμεν κατελιφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι* —, und v. 32ff wird der Erfolg der Predigt des Apostels in Athen nicht schablonenhaft gezeichnet, sondern so beschrieben, wie ihn nur ein Zeitgenosse angeben konnte. Der volle Mißerfolg wird zunächst berichtet: „Die einen spotteten und die anderen (lehnten höflicher ab und) sagten: Wir wollen dich darüber ein anderes Mal hören. So schied Paulus aus ihrer Mitte.“ Dann erst wird die Bemerkung nachgebracht, daß doch ein kleiner Erfolg erzielt wurde: „Ein paar Leute jedoch schlossen sich ihm an und wurden gläubig, unter ihnen sogar der Areopagite Dionysius, dazu ein Weib namens Damaris, und andere mit ihnen.“ Das ist ein sehr präziser Bericht. Nur eine Gruppe, nicht eine Gemeinde, wurde gewonnen. Von der Damaris konnte man schwerlich außerhalb Athens etwas wissen. Dem Namen nach (wohl gleich *Δάμαλις*)

gehörte sie wohl den unteren Ständen an, muß sich aber durch besondere Christlichkeit hervorgetan haben.

(3) Die Phrasenauswahl und der Erzählungsstil sind hier genau so teils vom LXX-Stil, teils über ihn hinaus vom orientalischen Griechisch beeinflusst, wie bei Lukas, ja sie sind, was auch B. Weiß an mehreren Stellen in seinem Commentar<sup>1</sup> hervorgehoben hat, einfach lukanisch. Der Redactor müßte, auf den Stil gesehen, ein Doppelgänger des Lukas sein. Nun wendet man ein, damals hätten die Schriftsteller von gleicher Bildungsstufe dasselbe Griechisch geschrieben. Das ist nicht einmal *cum grano salis* richtig. Von den Schriftstellern des Neuen Testaments, der nachapostolischen Literatur, den Gnostikern, den Apologeten schreibt keiner wie der andere in seiner Gruppe. Ich mache mich anheischig, jeden von ihnen — nicht aus dem Inhalt, sondern aus den Eigenarten seines Stils — zu erkennen, wenn es sich auch nur um ein Capitel handelt. Nur die Redactoren, die man glaubt annehmen zu müssen, sollen in der Regel so geschrieben haben wie die Verfasser der Bücher, die sie umgestaltet haben! Der „Redactor des 4. Evangeliums“ schreibt in sklavischer Treue wie der Verfasser der Vorlage, und der Redactor der Apostelgeschichte schreibt wie ein Doppelgänger des Lukas! Wenn es sich um raffinierte Fälscher handelte, wäre es glaublich, aber Redactoren? Möglich ist's wohl, wahrscheinlich ist's nicht! Jedoch zur Sache: nachstehende Übersicht soll den Tatbestand zur Darstellung bringen. Dabei beachte man, daß es sich um eine kleine Perikope von 9 Versen handelt.

16. παρωξύνετο τὸ  
πνεῦμα αὐτοῦ ἐν  
αὐτῷ

Act. 15, 39: ἐγένετο παροξυσμός. — Ἐκ-  
δεχομένου Παύλου παρωξύνετο πνεῦμα αὐτοῦ  
ἐν αὐτῷ ist dreifach potenziertes orientali-  
sches Griechisch. So schreibt aber gerade  
auch Lukas. Er schreibt Act, 20, 10: ἡ ψυχὴ  
αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, und er unterscheidet, wo  
irgend möglich, das πνεῦμα (die ψυχὴ) des  
Menschen von dem Menschen selbst; s.  
Evang. 1, 46f: μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου . . .  
ἡγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου. Evang. 23, 46:  
παράτιθεμαι τὸ πνεῦμά μου. Act. 7, 59:

1) Texte u. Unters. Bd. IX, 4 (1892).

θεωροῦντος κατεί-  
δωλον οὔσαν τὴν  
πόλιν

17. διελέγετο ἐν τ.  
συναγωγῇ τ. Ἰου-  
δαίοις . . . κ. ἐν  
τ. ἀγορᾷ κατὰ  
πᾶσαν τ. ἡμέραν  
πρὸς τ. παρα-  
τυγχάνοντας

τοῖς Ἰουδαίοις καὶ  
τοῖς σεβομένοις

δέξαι τὸ πνεῦμά μου. Act. 19, 21: ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι. Evang. 8, 55: ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς [die Vorlage, Markus, hat das anders ausgedrückt].

Es darf hier wohl erwähnt werden, daß Lukas mit Vorliebe sich mit seinen Anschauungen und Berichten an die Stadt als ganze hält, s. Evang. 19, 41: ἰδὼν τὴν πόλιν ἐκλαυσεν. Act. 13, 44: πᾶσα ἡ πόλις συνήχθη. 14, 21: εὐαγγελισάμενοι τὴν πόλιν. Act. 16, 20; 17, 5; 19, 29; 21, 30; 21, 39: οὐκ ἀσήμερον πόλεως usw., vgl. die Concordanz sub „πόλις“. Lukas ist in dieser Haltung der richtige Grieche. Bei Paulus, dem Juden, kommt πόλις in allen seinen Briefen nur einmal vor (II Kor. 14, 26: πόλις—ἐρημία); denn Röm. 16, 23 ist ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως Amtsbezeichnung, und sonst findet sich nur II Kor. 11, 32: ἡ Δαμασκηνῶν πόλις. Das ist sehr bezeichnend!

Aus dem κ. πᾶσαν τ. ἡμέραν folgt, daß er in der Synagoge nur am Sabbat gesprochen hat. Διαλέγεσθαι in den Evv. nur einmal bei Markus, bei Paulus fehlt es ganz; in Act. findet es sich zehnmal, und zwar, wie hier, sowohl mit dem Dat. im Sinne engerer Beziehung (18, 19), als auch mit πρὸς im Sinne weiterer Beziehung (24, 12) construiert. Zu vgl. ist besonders 18, 19: εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν διελέξατο τοῖς Ἰουδαίοις. 17, 2: ἐπὶ σάββατα τρία διελέξατο αὐτοῖς [ἐν τῇ συναγωγῇ]. 18, 4: διελέγετο ἐν τῇ συναγωγῇ κατὰ πᾶν σάββατον. 19, 9: καθ' ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ. 24, 12: πρὸς τινα διαλεγόμενον. 5, 42: πᾶσαν ἡμέραν διδάσκοντες.

Im N. T. ausschließlich in der Apostelgeschichte, s. 13, 43: πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων. 13, 50: οἱ

## 18. τινὲς τῶν

συνέβαλλον

τί ἂν θέλοι λέγειν

(cf. v. 20 τίνα θέλει ταῦτα εἶναι)

τὸν Ἰησοῦν εὐηγγε-  
λίζετο19. ἐπιλαβόμενοι  
αὐτοῦ... ἤγαγον

δυνάμεθα γινῶναι

(cf. v. 20 βουλό-  
μεθα γινῶναι)ἢ ὑπὸ σοῦ λαλου-  
μένη διδαχὴ

Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖ-  
κας. 16, 14 (Wirstück): Ἀνδία, σεβομένη  
τὸν θεόν. 18, 7: Τιτίου Ἰούστου σεβομένου  
τὸν θεόν. C. 13, 16 heiβt es: Ἰσραηλεῖται  
κ. οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν (cf. 10, 2).

Act. 6, 9: ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τ.  
συναγωγῆς. 17, 28: τινὲς ποιητῶν.

Act. 4, 15: συνέβαλλον πρὸς ἀλλήλους.

Luk. 1, 62: τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι. Act. 2, 12:

τί θέλει τοῦτο εἶναι. Act. 17, 20: τίνα θέ-  
λει ταῦτα εἶναι.

Für Acta charakteristisch, vgl. 10, 36;  
15, 35; 11, 20 (τὸν κύριον Ἰησοῦν); 5, 42  
(εὐαγγελιζόμενοι Ἰησοῦν), ebenso 8, 35.

Ἐπιλαμβάνεσθαι (im freundlichen und  
feindlichen Sinne und teils mit Genit., teils  
mit Acc.) ist eines der für Lukas besonders  
charakteristischen Worte. Es fehlt bei Paulus  
und Johannes, steht bei Markus und Matthäus  
je einmal, bei Lukas aber zwölfmal, s.  
Evang. 9, 47: ἐπιλαβόμενος παιδίου ἔστησεν.  
Evang. 14, 4: ἐπιλαβόμενος ἰάσατο. Evang. 23,  
26: ἐπιλαβόμενοι Σίμωνα. Act. 9, 27: ἐπι-  
λαβόμενος αὐτὸν ἤγαγε. Act. 16, 19:  
ἐπιλαβόμενοι τ. Παῦλον εἵλκυσαν (Wirstück).  
Act. 18, 17: ἐπιλαβόμενοι Σωσθένην ἔτυ-  
πτον [unsere Stelle steht mitten zwischen den  
beiden letzten]. Act. 21, 30: ἐπιλαβόμενοι  
τ. Παύλου εἵλκον. Act. 21, 33: ἐπελάβετο  
αὐτοῦ καὶ ἐκέλευσεν. Act. 23, 19: ἐπιλαβό-  
μενος τῆς χειρὸς.

Act. 21, 34: μὴ δυνάμενος γινῶναι. 24, 8:  
δυνήσῃ ἐπιγινῶναι. 24, 11: δυναμένον σου  
ἐπιγινῶναι [γινῶναι], cf. 1, 7: ὕμῶν ἐστιν  
γινῶναι. Act. 22, 30: βουλόμενος γινῶναι.  
Act. 23, 28: βουλόμενος ἐπιγινῶναι.

Mit Recht haben die Exegeten die Ver-  
wendung von λαλεῖν (und namentlich λα-  
λεῖσθαι) als für die Sprache des Lukas

- charakteristisch bezeichnet. Es findet sich 63mal in den Acten, und zwar in allen Capp. außer 1. 12. 15. 24. 25. Speciell ist zu vergleichen 13, 45: *τοῖς ὑπὸ Παύλου λαλουμένοις*. 16, 45: *τ. λαλουμένοις ὑπὸ τ. Παύλου*. Luk. 1, 45: *τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ*. Luk. 2, 33: *τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ*.
20. *εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν* Dicht neben Attischem steht dieser Hebraismus; er findet sich im NT nur noch Luk. 7, 1: *ἐπλήρωσεν τὰ ῥήματα εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ*.
21. *Ἀθηναῖοι κ. οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι* Im NT nur noch Act. 2, 20: *καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι*.
22. *σταθεὶς Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρ. ἔφη* Zu diesem doppelten „Hebraismus“ s. Luk. 18, 40: *σταθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἐκέλευσεν*. Luk. 19, 8: *σταθεὶς Ζακχαῖος εἶπεν*. Act. 2, 14: *σταθεὶς ὁ Πέτρος ἐπῆρεν τὴν φωνήν*. Act. 5, 20: *σταθέντες λαλεῖτε*. Act. 11, 13: *σταθέντα καὶ εἰπόντα*. Act. 25, 18: *σταθέντες οἱ κατήγοροι ἔφερον*. Act. 27, 21 (Wirstück): *σταθεὶς ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ αὐτῶν εἶπεν*. Zu *ἐν μέσῳ* s. ferner Luk. 2, 46; 8, 7; 10, 3; 21, 21; 22, 57; 22, 55 (*ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς*); 24, 36: *ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν*. Act. 1, 15; 2, 22; 4, 7; 27, 21.
32. *ἀκούσαντες* Vgl. wie nach dem aufregenden Wort: *οὐκ ἐφυλάξατε*, der Stephanusrede die Erzählung mit *ἀκούοντες* (7, 54) wieder aufgenommen wird.
- ἐχλεύαζον* Auch Act. 2, 12 folgt auf das *τί θέλοι τοῦτο εἶναι* die Bemerkung: *ἔτεροι δὲ (δια)χλευάζοντες*.
33. *οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν* Act. 7, 8: *καὶ οὕτως ἐγέννησεν ὁ Ἀβραὰμ τὸν Ἰσαάκ*. Act. 20, 11 (Wirstück!): *οὕτως (ὁ Παῦλος) ἐξῆλθεν*. 27, 44 (Wirstück!): *καὶ οὕτως ἐγένετο πάντας διασωθῆναι*. 28, 14 (Wirstück!): *καὶ οὕτως εἰς τὴν Ῥώμην ἦλθαμεν*. Zu *ἐκ μέσου αὐτῶν*

34. τινὲς ἄνδρες

s. ob. v. 22: ἐν μέσῳ und Act. 23, 10: ἀρπάσαι αὐτὸν ἐκ μέσου αὐτῶν.

Die Voranstellung des τινὲς (τινὲς, s. v. 18. 28) ist, wie schon andere beobachtet haben, für den Sprachgebrauch des Lukas charakteristisch (s. B. Weiß). Zu τινὲς ἄνθρωποι (τινὲς ἄνδρες) s. Act. 3, 2: τινὲς ἄνθρωποι χωλός. 14, 8: τινὲς ἄνθρωποι ἀδύνατοι. Auch 17, 5 ist τινὰς ἄνδρας πονηρούς zu lesen.

κολληθέντες αὐτῷ

Act. 5, 13: τῶν λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολληᾶσθαι αὐτοῖς. 9, 26: ἐπείραζεν κολληᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς. 10, 28: ἀθέμιτον ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολληᾶσθαι ἄλλοφύλῳ.

ἐπίστευσαν

Der Schlußsatz (mit dem absoluten ἐπίστευσαν) ist für die Acta ganz typisch in der Form der Erzählung, so singular er in der Sache ist, s. z. B. 17, 12: πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἐπίστευσαν καὶ τῶν Ἑλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσεχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι.

γυνὴ ὀνόματι Λά-  
μαρις

Das besondere Interesse des Lukas für bekehrte Frauen und für ihre Bedeutung in der Gemeinde, welches vom ersten Capitel an hervortritt (1, 14), zeigt sich auch hier. — Die Namensnennung durch ein vorangestelltes ὀνόματι wird von Lukas bevorzugt; s. Evang. 1, 5: ἱερὺς ὀνόματι Ζαχαρίας. Evang. 10, 38: γυνὴ τις ὀνομάτι Μάρθα. 16, 20: πτωχὸς τις ὀνόματι Λάζαρος. 23, 50: ἄνθρωπος ὀνόματι Ἰωσήφ. Act. 16, 14: γυνὴ ὀνόματι Λυδία (Wirstück). Act. 20, 9: τις νεανίας ὀνόματι Εὐτύχος (Wirstück). Act. 21, 10: προφήτης ὀνόματι Ἀγαβός (Wirstück). Act. 27, 1: ἑκατοντάρχης ὀνόματι Ἰουλίος (Wirstück). Act. 28, 7: τῷ πρώτῳ τῆς νήσου ὀνομάτι Ποπλίος (Wirstück). Act. 5, 34: Φαρισαῖος ὀνόματι Γαμαλιήλ. Act. 8, 9: ἄνθρωπος τις ὀνόματι Σίμων. 9, 10: τινὲς μαθητὲς ὀνόματι

καὶ ἕτεροι σὺν αὐ-  
τοῖς

Ἀνανίας. 9, 11: Σαῦλον ὀνόματι Ταρσέα. 9, 33: ἄνθρωπόν τινα ὀνόματι Αἰνέαν. 9, 36: τὶς μαθήτρια ὀνόματι Ταβιθά. 10, 1: ἀνὴρ τις ὀνόματι Κορνήλιος. 11, 28: εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἀγαθος. 12, 13: παιδίσκη ὀνόματι Ρόδη. 16, 1: μαθητὴς τις ὀνόματι Τιμόθεος. 18, 1: τινὰ Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν. 18, 7: τινὸς ὀνόματι Τιτίου Ἰούστον.

Der Ausdruck läßt Dionysius und Damaris als die Führer erscheinen. Mit Recht spricht B. Weiß zu u. St. (s. auch v. 21) von einem eigentümlichen „lukanischen“ ἕτερος (= ἄλλος), s. z. B. Act. 27, 1: Παῦλον καὶ τινὰς ἑτέρους δεσμώτας. — Zu σὺν αὐτοῖς s. Evang. 5, 9: πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ. Evang. 8, 45: Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ. 9, 32: Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ. 24, 24: τινὲς τῶν σὺν ἡμῖν. 24, 33: οἱ ἑνδεκα καὶ οἱ σὺν αὐτοῖς. Act. 5, 17. 21.

Man sieht, daß die kleine Perikope von 9 Versen sprachlich und stilistisch durch die stärksten Klammern mit dem ganzen Werk verbunden ist<sup>1</sup> und daß der Versuch daher überaus mißlich ist, sie aus dem ursprünglichen Werk herauszuberechnen. Von jeder einzelnen der hier nachgewiesenen Parallelen kann man mit Recht behaupten, daß sie an sich ungenügend sei, die Einheit der Texte zu beweisen: in ihrer Gesamtheit stellen sie einen Beweis von stärkster Stringenz dar, der dadurch seine Krönung empfängt, daß der Inhalt (s. o.) Züge enthält, die den Stempel zuverlässiger Kunde und nicht einer späteren und

1) Auf Grund dieses Materials darf man auch noch minder Bedeutendes erwähnen: das θεωρεῖν (v. 16), welches ein Lieblingswort des Lukas in allen Teilen seines Werkes ist (zum doppelten Acc. s. 8, 13: θεωρῶν τε σημεῖα κ. δυνάμεις γινόμενας, 7, 56; 10, 11; 17, 22; 28, 6: θεωρούντων μηδὲν ἄτοπον γινόμενον — Wirstück), ferner das μὲν οὖν (v. 17, vgl. dazu B. Weiß), das Lukas ebenso gern anbringt wie das δὲ καί (v. 18), weiter den correcten Gebrauch des Imperfects, der die Schriften des Lukas auszeichnet und auch hier mehrmals hervortritt.

getrübten Überlieferung aufweisen. Daß ein später Redactor den Abschnitt geschrieben hat, ist also höchst unwahrscheinlich. Auch finden sich die Parallelen in allen Teilen des Evangeliums und der Apostelgeschichte des Lukas (auch in den „Wirstücken“), so daß man nicht sagen kann, es seien nur andere Stücke desselben Redactors, mit denen unsere Perikope harmoniert.

## 5.

Mit dem Nachweis, daß 17, 16—22 und 32—34 dem ursprünglichen Werk angehört, ist eigentlich schon der Beweis erbracht, daß auch die Rede v. 22—31 diesem zuzuweisen ist; denn in den vv. 16—22 wird ja augenscheinlich die folgende Rede vorbereitet (v. 18: Paulus verkündigt *ξένα δαίμόνια*, predigt die *ἀνάστασις*, v. 20: Paulus führt *ξενίζοντα* ein, v. 21: die Hörer bereiten sich auf *καινότερον τι* vor)<sup>1</sup>. Daher ist, wie bereits oben bemerkt, auch Norden der Meinung, daß mit der Annahme, die Rede sei eine Einlage, auch die vv. 16—22 fallen. Umgekehrt muß also auch nach seiner Auffassung die Rede dem Lukas belassen werden, wenn die Ursprünglichkeit von v. 16—22, 32—34 bewiesen ist. Allein da ein Skeptiker immer noch behaupten könnte, es habe ursprünglich eine andere Rede an dieser Stelle gestanden, so will ich die Beweisführung fortsetzen. Doch sei gleich hier bemerkt, daß die verzweifeltsten Hypothesen immer am schwierigsten zu widerlegen sind, ja oft gar nicht widerlegt werden können, daß sie aber so lange auscheiden, als nicht der, der sie aufstellt, den Beweis führt; denn die Beweislast gebührt ihm. Wohin käme man sonst in der literarischen Kritik, wenn man jede mögliche Hypothese erst aus dem Wege schaffen müßte? Es hat aber m. W. noch niemand den Beweis versucht, daß im 17. Capitel ursprünglich eine andere Rede gestanden hat. Es sind hier also auch keine Argumente geltend gemacht worden, die zu bekämpfen sind. Demgemäß kann man, um auch die äußerste Gerechtigkeit zu erfüllen, hier nicht mehr tun, als eine Untersuchung darüber anstellen, ob sich sachlich Fremdes oder umgekehrt durchaus Passendes hier findet und ob sich auch hier Klammern nachweisen

1) Umgekehrt blickt die Rede auf die Einleitung zurück, s. die zahlreichen Rückbeziehungen in v. 23.

lassen, die diese Rede mit dem ursprünglichen Werk verbinden. Selbst wenn die letztere Untersuchung negativ endigen müßte, wäre noch nichts gegen ihre Ursprünglichkeit entschieden — denn Klammern können auch einmal fehlen —, sondern nur wenn sich positive Züge ermitteln ließen, die wider die Autorschaft des Lukas sprechen.

Ich habe nun Sprache und Stil der Rede ebenso genau und bis ins Einzelne untersucht wie die übrigen Teile des Werkes und bin zu dem Urteil gekommen: Die Rede ist keine Einlage, sondern ursprünglich,

1. weil sie allein die im Ganzen des Werkes schlechthin notwendige Predigt an die Heiden enthält,
2. weil sie das bringt, was in den vv. 16—22 vorbereitet ist,
3. weil sie in Stil und Sprache schlechterdings nichts enthält, was der Verfasser des Evangeliums und „des zweiten Logos“ nicht geschrieben haben kann<sup>1</sup>, und
4. weil sie im Einzelnen — sachlich und stilistisch — eine ganze Reihe von Merkmalen aufweist, die sich nicht nur vortrefflich zum Verfasser des ganzen Werkes fügen, sondern ihn geradezu fordern.

Letzteres gilt es nun zu zeigen. Zuvor aber seien noch zwei allgemeine, wichtige Beobachtungen in bezug auf den ganzen Charakter der Rede gestattet. Erstlich: es wurde bereits oben (S. 8 Anm. 1) darauf hingedeutet, daß sich die Rede sehr nahe mit der kurzen Rede 14, 15—17 berührt. Die Verwandt-

---

1) Das vorangestellte *κατὰ πάντα* v. 22, die *σεβάσματα*, das *εὐσεβεῖν* und der *ἄγνωστος θεός* v. 23, *θεραπεύεσθαι* (in bezug auf Gott) und *οὐ προσδεόμενός τινος* v. 25, *ὁρθοεσία* und *κατοικία* v. 26, *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν* sowie das Citat in v. 28, *χάραγμα τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως* v. 29 und *ὑπεριδὼν* v. 30 haben in den beiden Büchern des Lukas keine Parallelen. Aber die Mehrzahl dieser Worte sind von Norden treffend als Bestandteile des religiösen stoischen Phrasenschatzes (doch ist auch die LXX zu vergleichen) erklärt, aus welchem der Verfasser hier geschöpft hat (auch *εὐσεβεῖν* ist hierher zu ziehen, was im NT — sehr bezeichnend — nur noch 1 Tim. 5, 4 vorkommt, sowie *ὁ κόσμος*), und das Übrige ist ohne Belang. Am meisten könnte m. E. für einen fremden Verfasser „*δικαιοσύνη*“ in v. 31 sprechen; denn weder im Evangelium noch in der Apostelgeschichte ist sonst von der göttlichen Gerechtigkeit die Rede (wohl aber heißt Christus wiederholt in beiden Schriften „*ὁ δίκαιος*“). Allein eine einzelne Beobachtung dieser Art beweist nichts.

schaft ist eine so enge, daß man nur die Wahl hat zwischen der Annahme, hier rede derselbe Verfasser oder die längere Rede sei nach der kürzeren gemacht. Aber die letztere Annahme erscheint bei näherer Prüfung als ganz ausgeschlossen; denn die Selbständigkeit der Gedankenführung sowie jene fünf Hauptpunkte, die in der kürzeren Rede fehlen (s. S. 8 Anm. 1), lassen an ein Plagiat nicht denken. Sind aber die Verfasser der beiden Reden identisch und ist unsere Rede nicht ursprünglich, so müßte also auch die Rede c. 14, 15—17 nicht ursprünglich sein und demselben Redactor angehören, d. h. die ganze Episode in Lystra (c. 14, 8—17) müßte aus dem *δευτερος λόγος* gestrichen werden; denn die Rede allein läßt sich nicht herausbrechen. Was aber hätte denn Lukas eigentlich in dem *δευτερος λόγος* erzählt? Den Aufenthalt in Lystra nicht (der wiederum mit dem im pisidischen Antiochien und in Ikonium aufs engste zusammenhängt) und den Aufenthalt in Athen auch nicht! Das erscheint doch ganz unmöglich! Und selbst wenn es tunlich wäre, was doch ganz untunlich ist, die Reden hier überall zu streichen und nur die Geschichte nachzubehalten — woher die seltsame Abneigung, den ursprünglichen Verfasser Reden bieten zu lassen, ihn, der doch nach seinem eigenen Zeugnis Taten und Reden mitteilen wollte und der wahrlich versiert und gebildet genug war, um das zu können? Zweitens: Der Standpunkt, von dem aus die Rede entworfen ist, die Gesinnung, welche sie durchwaltet, und die Mittel, die hier benutzt sind (wie sie erst Norden völlig aufgedeckt hat), stimmen aufs beste überein mit dem Bilde, das wir uns von dem Verfasser der beiden Werke machen müssen. Lukas erscheint in ihnen bei aller Entschiedenheit seines Christentums als ein kosmopolitischer, weitherziger Mann, dessen Devise ist (Act. 10, 35): *Ἐν παντὶ ἔθναι ὁ φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς τῷ θεῷ ἐστί.* Und so weitherzig seine Gesinnung ist, so weite Maschen hat seine Theologie. Nur auf die Hauptpunkte kommt es ihm an; die tiefe, aber zugleich antipharisäisch und doch wiederum jüdisch bestimmte Theologie des Paulus liegt ihm recht fern; er ist überhaupt kein grübelnder Theologe: der eine, geistige, allmächtige Gott, das Rechtthun, Philanthropie, Askese, Heilung, der Heiland Jesus, die Auferstehung, ein freudiger Optimismus sub specie dei, Jesu et resurrectionis — das sind die leitenden

Richtlinien. Und nun vergleiche man damit die Rede in dem, was sie sagt und was sie nicht sagt. In dem, was sie sagt, stimmt alles, daß sie aber manches dem Lukas Wichtige nicht sagt, erklärt sich teils daraus, daß alles ATliche in der Missionspredigt vor den Griechen wegfallen mußte, teils daraus, daß dem Lukas unter den Hauptsachen der geistige Monotheismus, Jesus und die Auferstehung die bedeutendsten waren. Diese sind zum Ausdruck gekommen; bei der Auferstehung setzt der Widerspruch der Hörer ein und beendet die Rede. Die Rede lautet:

<sup>22</sup> Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὥς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. <sup>23</sup> διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο· ΑΓΝΩΣΤΩΙ ΘΕΩΙ. ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ἡμῖν.

<sup>24</sup> Ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος, οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ. <sup>25</sup> οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τις, αὐτὸς διδὼς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα, <sup>26</sup> ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὀρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν, <sup>27</sup> ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὗροιεν, καί γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. <sup>28</sup> ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὥς καὶ τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν. Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

<sup>29</sup> γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν, χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον.

<sup>30</sup> τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεὸς τὰ νῦν ἀπαγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν, <sup>31</sup> καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ἣ ἕλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

Diese Rede ist stilistisch ein Meisterstück — man beachte vor allem die herrliche Periode v. 24—28, die der Periode des Stilisten Luk. 1, 1ff wohl würdig ist —, und sie ist inhaltlich von seltener Fülle und Kraft. Man suche in der ganzen gleichzeitigen Literatur, ob man sonst irgendwo in 8 Versen (denn zwei gehen auf die Einleitung) so viele Hauptgedanken zusammen-

findet — und nicht nur überschriftartig nebeneinander gestellt, sondern zu einer eindrucksvollen Einheit verwoben<sup>1</sup>. Alle die zahlreichen und wichtigen Parallelen, die Wettstein und Norden beigebracht haben, sind entweder langweilige und wortreiche Conglomerate (wie die Parallele aus der Sap. Salom.), die doch nicht den dritten Teil der hier gegebenen Gedanken enthalten, oder vereinzelte blasse und frostige Seitenstücke. Nicht weniger als 19 Hauptgedanken hat der Verfasser hier zusammengestellt; denn er wußte wohl, daß er an dieser Stelle sein Werk auf die Höhe zu führen habe. Und das soll nicht dem ursprünglichen Werke angehören, das sich doch auch nach Norden die Aufgabe gestellt hat, dem Zuge des Evangeliums von Galiläa nach Jerusalem (durch Christus) den Zug des Evangeliums von Jerusalem nach Rom (durch die Apostel) zur Seite zu stellen und die Taten und Lehren der Apostel als Fortsetzung der Taten und Lehren des Kyrios erscheinen zu lassen? Wenn Lukas nicht selbst der Autor dieses Stückes ist, so hat erst der Redactor den Plan des Werkes wirklich durchgeführt — aber wer wird das glauben? Um der Kraft und Geschlossenheit des Stückes willen muß man auch sehr skeptisch gegen die Hypothese directer Entlehnungen einzelner Sätze desselben aus determinierten Quellen sein. Wer diese Rede componieren konnte, wühlte nicht unter Mosaikstiften, sondern schöpfte aus dem Vollen und aus langer Vertrautheit mit all den Gedanken, die er hier angeschlagen hat. Unter einer anderen Voraussetzung ist der Entwurf dieser Rede nicht denkbar.

Im folgenden stelle ich zuerst zu den Hauptgedanken die lukanischen Parallelen und gehe dann auf die Übereinstimmungen des Stückes mit der Phraseologie usw. des Lukas ein.

1) Tieferes findet man freilich in anderen Reden und Briefstellen, aber einen größeren Reichtum m. W. nirgends. Die Geschlossenheit und Feinheit der Rede kann kaum übertroffen werden; man beachte auch, wie sie v. 30 zum Anfang (*ἄγνοια*) zurückkehrt, wie für den Herzpunkt der Beweisführung das hellenische Zeugnis (v. 28) angerufen wird, wodurch die *captatio benevolentiae* im Eingang erst die eindrucksvolle Vertiefung erhält, wie der Theismus zum Panentheismus erwärmt wird, wie in v. 27 entsprechend das warme *ἡμεῖς* auftaucht und bis v. 29 (incl.) festgehalten wird, wie glücklich die Worte *ψηλαφῆσαι* und *ἐπεριδεῖν* (nicht *παριδεῖν*) gewählt sind, usw. Die Zusammendrängung der Gedanken in v. 30 und 31 ist noch ein besonderes Meisterstück.

- |   |  |
|---|--|
| (1) Gott der Schöpfer (v. 24)   | Act. 4, 24; 14, 15. LXX.   |
| (2) Gott der Herr (v. 24)   | Act. 10, 36: οὗτός ἐστιν πάντων κύριος. LXX.   |
| (3) Gott wohnt nicht in Tempeln (v. 24)   | Act. 7, 48. LXX.   |
| (4) Gott wird, da er nichts bedarf, nicht von Menschen kultisch bedient (v. 25) | In dieser Form keine Parallele, s. die Ausführungen von Norden (Stoisch und LXX).  |
| (5) Gott der Geber des Seins und aller Gaben (v. 25)                            | Ähnlich Act. 14, 17 (Stoisch u. LXX).  |
| (6) Abstammung aller Menschen von dem Einen (v. 26)                             | S. wie Jesus Luc. 3, 23—38 auf Adam zurückgeführt wird. LXX.   |
| (7) Gott der Lenker der Völkergeschichte (v. 26)                                | Ähnlich, aber nach einer anderen Seite gewendet Act. 14, 16. LXX.  |
| (8) Die den Menschen gestellte Aufgabe, Gott zu finden (v. 27)                  | Act. 14, 17.   |
| (9) Jedem Menschen ist Gott nahe (v. 27)  | Von hier erklärt sich die noch weitergehende Überzeugung Act. 10, 35: ἐν παντί ἔθνει ὁ . . . ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεχτὸς θεῶν ἐστίν.    |
| (10) Panentheismus (v. 28)  | Stoisch, s. Norden; doch vgl. auch die zahlreichen Stellen in der LXX, wo <i>κινεῖσθαι</i> von den Lebewesen gebraucht wird <sup>1</sup> . |
| (11) Göttliches γένος der Menschheit (v. 28f)                                   | Griechische Dichter, s. Norden <sup>2</sup> .  |

1) Die Stellen und Zusammenhänge, in denen in der LXX *κινεῖσθαι* verwertet ist, hätte sich Norden bei seiner schönen Untersuchung über v. 28 (S. 19ff) nicht entgehen lassen sollen. Genes. 7, 14: πᾶν ἔρπετον κινούμενον ἐπὶ τῆς γῆς (Übersetzung von שָׂרָץ). 7, 21: πᾶσα σὰρξ κινούμενη ἐπὶ τῆς γῆς (שָׂרָץ). 7, 21: πᾶν ἔρπετον κινούμενον ἐπὶ τῆς γῆς (גָּרָץ). 8, 17. 19: πᾶν ἔρπετον κινούμενον ἐπὶ τῆς γῆς (שָׂרָץ), vgl. Levit. 11, 44. 46; Daniel 3, 79: πάντα τὰ κινούμενα ἐν τοῖς ὕδασιν. IV Makk. 14, 6: ὑπὸ ψυχῆς ἀθανάτου τῆς εὐσεβείας κινούμενοι. Sap. Sal. 7, 24: πάσης κινήσεως κινήσιον σοφία. Es liegt hier wieder ein Fall vor, wo der biblische LXX-Sprachgebrauch und der stoische convergieren.

2) Aber auch hier hätte der Verfasser der Rede schwerlich den

- |   |  |
|---|--|
| <p>(12) Unerlaubtheit, weil Widersinn des Bilderdienstes (v. 29)</p> <p>(13) Die bisherige Unwissenheit der Menschen, von Gott mißbilligend übersehen (v. 30)</p> <p>(14) In der Gegenwart ist eine neue Gottesoffenbarung, und zwar an alle Menschen ergangen (v. 30)</p> <p>(15) Die neue Predigt beginnt mit der Buße (v. 30)</p> <p>(16) Das kommende Gericht (v. 31)</p> <p>(17) Der „<i>ἀνὴρ ὀρίσμενος</i>“ (v. 31)</p> <p>(18) Gott gibt allen Menschen den Glauben (v. 31)</p> <p>(19) Die Auferstehung Christi (v. 31)</p> | <p>LXX. τὸ θεῖον philosophisch.</p> <p>Act. 3, 17; 3, 27; 14, 16. LXX.</p> <p>Luc. 2, 10 (<i>παντὶ τῷ λαῷ</i>) und an mehreren Stellen.</p> <p>Luc., vv. ll.; Act. 2, 38; 3, 19; 13, 24; 20, 21; 26, 20.</p> <p>Act. 24, 25: <i>διαλεγόμενου Παύλου περὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος</i>, und sonst.</p> <p>Luc., vv. ll., bes. Act. 10, 42.</p> <p>Luc., vv. ll., cf. Act. 3, 16; 15, 9. Buße und Glaube Act. 20, 21: <i>ἡ εἰς θεὸν μετάνοια καὶ πίστις εἰς κτλ.</i></p> <p>Luc., vv. ll., cf. 13, 30. 32. 44. Man hat zu vergleichen, daß sie fast in allen Reden, wie hier, den entscheidenden Punkt bildet.</p> |
|---|--|

Von diesen 19 Stücken sind also 15 bei Lukas zu belegen und z. T. in denselben Zusammenhängen; nur drei oder vier — freilich sehr bedeutende — sind nicht zu belegen; aber sie bilden eben das Besondere dieser Rede, nämlich, was Lukas in der solennen Lehrrede an die Heiden sagen mußte, und sie schließen sich harmonisch seinen bekannten Gedanken an.

Stilistisch und auf den Wortvorrat und die Begriffe gesehen,

„heidnischen“ Gedanken vom göttlichen *γένος* der Menschen aufgenommen, wenn er sich nicht durch den parallelen biblischen Gedanken von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gedeckt gefühlt hätte. Auch nennt Gott bei Jesajas das Volk Israel „*τὸ γένος μου*“, s. z. B. 43, 20. Wieder das Convergieren!

stellt sich das Verhältniß der Rede zu den lukanischen Schriften also dar:

22. ἄνδρες Ἀθη-  
ναῖοι κατὰ πάν-  
τα . . . θεωρῶ

ὡς δεισδαιμονε-  
στέρους ὑμᾶς θε-  
ωρῶ

23. διερχόμενος . . .  
εὖρον  
ἀναθεωρῶν τὰ σε-  
βάσματα

ἄγνοοῦντες

ὁ . . . τοῦτο

ἐγὼ καταγγέλλω  
ὑμῖν

So in vollkommener Constanz in allen Reden. 1, 11: ἃ. Γαλιλαῖοι. 2, 14: ἃ. Ἰουδαῖοι. 2, 22; 3, 12; 5, 35; 13, 16; 24, 28: ἃ. Ἰσραελίται. 19, 35: ἃ. Ἐφέσιοι. 1, 16; 2, 29. 37; 7, 2; 13, 15. 26. 38; 15, 7. 13; 22, 1; 23, 1. 6; 28, 17: ἃ. ἀδελφοί. Cf. 11, 20: ἃ. Κύπριοι καὶ Κερηναῖοι. — Das zu θεωρῶ gehörige κατὰ πάντα ist wie Act. 3, 22 zu verstehen: ἀκούειν κατὰ πάντα.

Nur einmal δεισδαιμονία im NT, nämlich Act. 25, 19 (in demselben Sinne gebraucht). — θεωρεῖν, ein Lieblingswort des Lukas, s. o. S. 14. 18 u. vgl. zu dem ungewöhnlichen ὡς Luk. 10, 18: ἐθεώρουν τ. Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν πεσόντα. Zu dem ὡς vgl. noch Act. 23, 15: ὑμᾶς ὡς μέλλοντας διαγινώσκειν. 23, 20.

Act. 13, 6: διελθόντες ὅλην τε νῆσον εὖρον, s. auch zu εὖρον c. 18, 1.

Die Composita mit ἀνά sind dem Lukas besonders geläufig; ich zähle deren 30 in seinen Werken. Ἀναθεωρῶν und σεβάσματα nehmen das θεωροῦντες v. 16 und κατείδωλον auf und zeigen also die Einheit von Einleitung und Rede.

Act. 13, 27: ἀγνοήσαντες ἐπλήρωσαν, cf. 14, 16. Act. 3, 17: κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε.

Act. 3, 6: ὁ δὲ ἔχω, τοῦτό σοι δίδωμι. 21, 23: τοῦτο ποιήσον, ὃ σοι λέγω. 2, 33: ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς βλέπετε. 2, 14 etc.

Act. 17, 18: καταγγελεὺς ξένων δαιμονίων: wiederum eine Zurückbeziehung auf die Einleitung. — c. 17, 3: ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ Ἰησοῦς, ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. Betontes ἐγὼ ist sehr häufig in den Acten, und ebenso kommt καταγγέλλειν sehr oft vor, während es in den Evangelien fehlt.

24. ὁ θεὸς ὁ ποι-  
ήσας τὸν κόσμον  
καὶ πάντα τὰ ἐν  
αὐτῷ, οὗτος . .  
. . κύριος

Act. 4, 24: δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανόν . . . καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς κτλ.  
Act. 14, 15: θεὸν . . ὃς ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν . . καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς. Act. 10, 36: τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν, οὗτός ἐστιν πάντων κύριος. Zu dem wiederaufnehmen- den οὗτος — B. Weiß bezeichnet es mit Recht als lukanisch — s. (Evang. 1, 32; 2, 34); Evang. 9, 48; 20, 17; Act. 17, 3; 10, 6. 36; (17, 3).

ὑπάρχων κύριος

Ὑπάρχειν (s. auch v. 27 u. 29) ist lukanisch. Es fehlt in den übrigen Evangelien; aber s. Evang. Luk. 7, 25; 8, 41; 9, 48; 11, 13; 16, 14; 16, 23; 23, 50 und in den Act. 26 mal. Vgl. bes. Act. 2, 30: προσήτης ὑπάρχων und ὑπάρχειν in den Wirstücken.

οὐκ ἐν χειροποι-  
ήτοις νοαῖς κατ-  
οικεῖ

Act. 7, 48: οὐκ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποι- ῆτοις κατοικεῖ.

25. οὐκ . . . οὐδέ

Sehr häufig bei Luk., s. z. Act. 7, 5; 8, 21; 3, 9; 16, 21; 24, 18; auch Evang. 6, 43. 44; 7, 7; 8, 17; 12, 24. 27. 33; 16, 31; 17, 21 etc.

ὑπὸ χειρῶν ἀνθρω-  
πίνων

Zu diesem Pleonasmus s. Act. 5, 12: διὰ τ. χειρῶν τ. ἀποστόλων. 14, 3: διὰ τ. χειρῶν αὐτῶν.

αὐτὸς διδόνς πᾶσιν  
ζωὴν καὶ προὴν  
κτλ.

Sachlich und formell wie Act. 14, 17: οὐ- ρανόθεν ὑμῖν ὑπέστανος διδόνς καὶ καιροὺς. Αὐτός mit Partic. im NT nur Evang. 6. 42: αὐτὸς βλέπων. Προὴ im NT nur noch Act. 2, 2.

26. ἐποίησεν κατ-  
οικεῖν

Luk. 5, 34: ποιῆσαι νηστεῦσαι.

πᾶν ἔθνος

Weder bei Paulus noch in den Evn., aber s. Act. 2, 5: παντὸς ἔθνους, Act. 10, 35: παντὶ ἔθνει.

ἐπὶ παντὸς προσ-  
ώπου τῆς γῆς

Dieser Hebraismus findet sich im NT nur noch Luk. 12, 56: τὸ πρόσωπον τῆς γῆς οἴδατε δοκιμάζειν, und Luk. 21, 35: ἐπὶ

- προστεταγμένους  
καιρούς
27. εἰ ἄραγε ψηλα-  
φήσειαν
- οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς  
ἐκάστου ἡμῶν  
ὑπάρχοντα
28. τινὲς τῶν
29. ὑπάρχοντες
30. τοὺς μὲν οὖν  
χρόνους τῆς  
ἀγνοίας
- τὰ νῦν
- ἀπαγγέλλει τ. ἀν-  
θρώποις πάν-  
τας πανταχοῦ  
μετανοεῖν
31. καθότι
- πάντας τοὺς καθημένους ἐπὶ πρόσωπον  
πάσης τῆς γῆς.
- Act. 10, 33: τὰ προστεταγμένα: sonst  
nirgends im NT. — Act. 14, 17: διδούς και-  
ρούς, cf. 1, 7: καιροὺς οὓς ὁ πατήρ ἔθετο  
ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ.
- Act. 8, 22: εἰ ἄρα ἀφεθήσεται (εἰ mit  
Opt. 17, 11). — Luk. 24, 39: ψηλαφήσατέ με  
καὶ ἴδετε (sonst nirgends in den Evv. und  
Act.).
- Luk. 7, 6: οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς  
οἰκίας. — εἰς ἕκαστος bei Luk. häufig, s.  
Evang. 4, 40; 16, 5; 20, 31; 21, 19. 26.  
Act. 2, 3. 6. — Zu ὑπάρχοντα s. oben v. 24.
- S. oben zu v. 18 und 34.
- S. zu v. 24. 27.
- Dieser Gebrauch des μὲν οὖν = οὖν  
(s. v. 17) ist dem Lukas eigentümlich (s. d.  
Untersuchungen von B. Weiß), s. z. B.  
Luk. 3, 18; in den Act. steht es 16 mal (häufig  
auch ohne folgendes δέ). — Zu χρόνοι τ.  
ἀγνοίας s. Act. 1, 7 und 3, 17 (cf. oben v. 23).
- Nur bei Lukas im NT, s. 4, 29: καὶ τὰ  
νῦν ἑπίδε. Act. 5, 38: καὶ τὰ νῦν λέγω  
ὑμῖν. Act. 20, 32: καὶ τὰ νῦν παρατίθεμαι  
ὑμᾶς. Act. 27, 21f (Wirstück!): ἔδει μὲν μὴ  
ἀνάγεσθαι, καὶ τὰ νῦν παραινῶ ὑμᾶς.
- Act. 26, 20: τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελλον  
μετανοεῖν. So wie hier v. 23 καταγγέλλειν  
folgt (πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς  
μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς  
ἔθνεσιν), folgen sich auch in unserer Rede  
καταγγέλλειν (v. 23) und ἀπαγγέλλειν. —  
πάντας πανταχοῦ wie Act. 21, 28: πάντας  
πανταχῇ διδάσκων, cf. 24, 3: πάντα τε καὶ  
πανταχοῦ.
- Kommt im NT nur bei Lukas vor  
(Evang. 1, 7; 19, 9; Act. 2, 14. 45; 4, 35).

μέλλει κρίνειν

Den häufigen Gebrauch von μέλλειν (speciell für das Futur) rechnet B. Weiß mit Recht zu den lukanischen Eigentümlichkeiten. In den Act. findet es sich 35mal, und zwar in allen Teilen, auch in den Wirkstücken. — Luk. 11, 32: ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει, cf. Act. 24, 25.

τὴν οἰκουμένην

Bei Matth. einmal, bei Mark., Joh., Paulus (außer in einem Citat) niemals, bei Luk. achtmal (im Evang. 2, 1; 4, 5; 21, 26).

ἐν ᾗ . . . ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρί

Dieses dreimalige ἐν (jedesmal in einem anderen Sinne) verrät den orientalischen Griechen.

ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν

Act. 10, 42: οὗτός ἐστιν ὁ ὥρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων κ. νεκρῶν.

ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν

Act. 13, 32f: τὴν ἐπαγγελίαν ἐκπεπλήρωκεν ὁ θεὸς ἀναστήσας τὸν Ἰησοῦν . . . ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν u. sonst.

Über diese große Zahl sprachlicher, sachlicher und stilistischer Übereinstimmungen kann man, ihr Gewicht betreffend, immer noch verschieden urteilen<sup>1</sup>; aber darüber ist kein Zweifel möglich, daß hier von zufälligen Übereinstimmungen nicht die Rede sein kann, daß der Abschnitt 17, 22—31 fast ebensoviele Klammern in bezug auf das ganze Werk enthält wie 17, 16—21<sup>a</sup>. 32—34, und daß diese sprachlichen Beobachtungen den Beweis, daß die Rede dem ursprünglichen Werk angehört und keine Einlage ist, in willkommenster Weise ergänzen. Die Rede zu Athen trägt neben, in und mit dem jüdischen Grundmotiv und dem stoischen Begleitmotiv in materieller und formeller Hinsicht aufs deutlichste den Stempel des Geistes und der Eigenart des Autors ad Theophilum, d. h. des Lukas. Schlechterdings nichts weist auf einen anderen Verfasser. Die Hände, d. h. die Materialien, sind Esaus Hände, d. h. sie sind nicht von diesem Autor geschaffen; aber die Stimme ist Jakobs Stimme, d. h. die Stimme des Lukas.

1) Minder Bedeutendes habe ich beiseite gelassen, so den Gebrauch der Participia (s. bes. v. 25. 26. 27), das τε v. 26, ζητεῖν καὶ εὔρεῖν v. 27, das καί γε v. 27 u. a.

## 6.

Aber auch die sichersten Argumente, im Großen wie im Kleinen, müssen doch sämtlich auf Täuschung beruhen; denn — so behauptet Norden — die Rede ist von der Apolloniusüberlieferung abhängig, kann daher erst im 2. Jahrhundert componiert worden sein und ist somit dem Autor ad Theophilum abzusprechen! Wenn sie wirklich abhängig ist, so hat Norden recht; aber es entsteht dann in Hinsicht auf die Blutsverwandschaft der atheniensischen Perikope in der Apostelgeschichte mit dieser selbst ein literarkritisches Rätsel, wie ich kein schwierigeres und mehr paradoxes kenne. Jedenfalls muß die Nordensche Hypothese der schärfsten Prüfung standhalten können, wenn wir glauben sollen, daß alles, was wir bisher beobachtet haben, irrig sei und zusammenstürze<sup>1</sup>.

Nach Norden ergibt sich die Abhängigkeit des Stückes „Paulus und Athen“ in der Apostelgeschichte von der Apolloniusüberlieferung bzw. einer Apolloniusrede aus folgender Vergleichung (S. 47f):

Ein hellenischer Theurge aus Tyanain Kappadokiendurchzieht die Welt, um die Menschen, *ὡς ἀμαθεῖς τοῦ θεοῦ ὄντας*, für die von ihm gepredigte Religiosität zu gewinnen. Er kommt etwa um die Mitte des 1. Jahrhunderts nach Athen, besichtigt dort, wie er es allerorten tut, die Heiligtümer und findet nirgends so viele wie in dieser Stadt; ein Altar unbekannter Götter gilt ihm als Zeichen der besonderen Frömmigkeit dieser Stadt. Er hält eine *διάλεξις*,

Ein christlicher Missionar aus Tarsos in Kilikien kommt auf seinen Reisen, deren Zweck ist, die Hellenen von der *ἄγνοια* zur *γνώσις θεοῦ* zu führen, im J. 50 nach Athen. Er besichtigt die Heiligtümer der Stadt und findet, daß sie *κατείδωλος* ist; er bemerkt sogar einen Altar eines unbekannten Gottes, was ihm als Zeichen einer besonderen *δεδίδακμονία* dieser Stadt gilt. Er hält eine Predigt, in der er aus solcher Frömmigkeit die Verpflichtung ableitet, sich zur

1) Schon einmal ist die Kritik und speciell die Chronologie der Lukasschriften irritiert worden durch die Behauptung, die sich noch jetzt einiger Verteidiger erfreut, in ihnen sei Josephus benutzt. Schürer hat seiner Zeit diese Hypothese widerlegt und die Mehrzahl der Kritiker hat sich von ihrer Unhaltbarkeit überzeugt.

in der er aus solcher Frömmigkeit die Verpflichtung ableitet, einen vorgekommenen Verstoß gegen die *εὐσέβεια* zu sühnen. Er gibt in dieser *διάλεξις* zwar auch Vorschriften über den Cultus der Einzelgötter, aber, wie er nachdrücklich an zwei Stellen ausführt: der über diesen Einzelgöttern thronende Eine und höchste Gott sei ein Wesen rein geistiger Art und bedürfnislos, er dürfe daher nicht cultisch, sondern nur im Geiste verehrt werden.

wahren Gottesverehrung zu bekehren. Diese beruhe nicht auf der cultischen Verehrung von Göttern in Tempeln von Menschenhand: Gott, der Schöpfer aller Dinge, sei bedürfnislos und dürfe daher nicht im Bilde verehrt werden.

Hier sind Züge, die sich spontan oft wiederholt haben müssen und daher nicht auf Abhängigkeit schließen lassen, und ein einziger Zug auffallender Übereinstimmung irreführend zusammengestellt. Daß predigend reisende Missionare aus dem Osten nach Athen gekommen sind, daß ihr Zweck war, auch dort die als unwissend beurteilten Menschen zur wahren Religion bzw. zur rechten Erkenntnis zu führen, und daß sie (wie man heute in Rom die Menge der berühmten Kirchen sei es devot, sei es kritisch betrachtet) in Athen die Menge der berühmten Tempel und Götterbilder in erster Linie beachtet und in ihren Reden auf sie angespielt haben — das ist selbstverständlich und muß sich in der Kaiserzeit spontan immer wiederholt haben. Niemand bezweifelt ja auch, daß beide, Apollonius und Paulus, wirklich nach Athen gekommen sind, daß sie dort die Bevölkerung in ihrem Sinne unwissend gefunden und deshalb Missionspredigten gehalten haben. Wird uns berichtet, daß sie dabei irgendwie an den religiösen Zustand angeknüpft haben, so ist das nicht im mindesten auffallend. Das Auffallende liegt ferner auch nicht darin, daß sie beide einen höchsten geistigen und daher bedürfnislosen Gott verkündigten und zu seiner Verehrung (im Geiste) aufforderten<sup>1)</sup>; denn so war, wie

1) Im Detail, wenn man von einem Detail hier sprechen darf, geht das, was Paulus über seinen Gott in der Rede sagt, und was Apollonius nach

wir aus sicheren Zeugnissen wissen, der Gott, den Apollonius und den Paulus verkündigte, beschaffen. Die auffallende Übereinstimmung liegt daher allein und ausschließlich darin, daß jener [nach Norden] mit seiner Rede an einen Altar unbekannter Götter, dieser an einen Altar eines unbekannten Gottes als Zeichen besonderer Frömmigkeit anknüpft. Alles Übrige bietet zu einer Untersuchung auf literarische Abhängigkeit schlechterdings keinen Anlaß. Schon die besondere Folgerung, die Apollonius in seiner Rede gezogen hat, hat ja in der Erzählung der Apostelgeschichte keine Parallele und die Einleitung zur Rede des Apostels (Epikureer, Stoiker, Areopag, Neues-Hören) ebensowenig<sup>1</sup>.

Norden über den seinigen gesagt hat, nirgends über die allgemeine Verwandtschaft hinaus, die zwischen den beiden Göttern wirklich bestand.

1) An einer späteren Stelle seiner Ausführungen (S. 52f) hat Norden auf zwei weitere Übereinstimmungen aufmerksam gemacht; aber mir scheint, daß er hier allzu scharfsichtig gewesen ist. „In der Apostelgeschichte schließt sich die Rede des Paulus an einen Conflict mit den athenischen Philosophen an; nach Philostratus folgte die Rede des Apollonius auf einen Conflict mit den Hierophanten.“ Allein abgesehen davon, daß die Epikureer und Stoiker doch etwas ganz anderes sind als der Hierophant, kann man auch von einem Conflict des Paulus mit jenen nicht wohl sprechen. Der Erzähler will die gewiß interessante Tatsache markieren (falls er sie nicht erfunden hat), daß auch einige Epikureer und Stoiker sich unter den Zuhörern befunden und mit Paulus angebunden haben. Nicht einmal das ist aber gewiß, daß sie es waren, die das Wort gesprochen haben: *τί ἂν θεῖλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν*, wenn es auch infolge jener Gespräche gefallen ist. Noch weniger gewiß aber ist, daß sie es waren, die da sagten: *ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι* und die ihn auf den Areopag führten. Also gehören die Philosophen hier nur zur Staffage. Nicht mit ihrer Philosophie setzt sich Paulus auseinander, auch nicht ein Conflict mit ihnen veranlaßt seine Rede, sondern diese ist ausschließlich den Eindrücken entsprungen, die die religiöse Haltung der Stadt Athen auf ihn gemacht hat, und dem Wunsche der Athener, etwas Neues zu hören. Also besteht hier schlechterdings keine Ähnlichkeit. Aus den Worten aber: *ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι* will Norden eine zweite Ähnlichkeit zwischen der Apostelgeschichte und dem Apollonius-Bericht folgern. Gewiß kann kein Streit darüber sein, daß diese Worte in Beziehung zu der Anklageschrift gegen Sokrates stehen, von der also der Autor ad Theophilum etwas gewußt haben muß. Norden bemerkt nun hierzu: „Der Hierophant verweigert dem Apollonios die Einweihung in die Mysterien mit der Begründung: er sei nicht *καθὰς τὰ δαιμόνια*, ein Ausdruck der den Apollonios erbitterte und den er

Was nun die Anknüpfung an jenen Altar betrifft, so ist zunächst zu erwägen, daß Norden selbst uns wieder daran erinnert hat, daß die Anknüpfung von religiös-philosophischen Reden an Altarinschriften nicht ungewöhnlich war<sup>1</sup> — man erinnere sich auch, wie Justin das, was er in seiner Apologie seinen Adressaten über Simon Magus sagen will, z. T. an die von ihm mißverständene Inschrift „Semoni Sanco“, die er in Rom gelesen hat, anknüpft<sup>2</sup>. Es könnte also sein, daß das literarische Motiv, philosophisch-religiöse Reden in Athen an einen Altar der unbekannten Götter anzuknüpfen, schon vor Apollonius und dem Autor ad Theophilum erfunden worden ist und sie es beide unabhängig voneinander aufgenommen haben.

gerade durch seine Aussprache *περὶ θεσιῶν* widerlegte. Dieser Ausdruck gewinnt nun dadurch eine besondere Beziehung, daß Philostratos den Apollonios sich wiederholt [nämlich bei anderen Gelegenheiten, aber nicht in Athen] auf den Proceß des Sokrates berufen läßt, der ebenso ungerecht verfolgt worden sei, wie er selbst es von seinen Gegnern werde.“ Norden hat darin Recht, daß Apollonius nach Philostratos sich in seinen Reden öfters auf den Proceß des Sokrates bezogen hat; aber er selbst behauptet schließlich nicht mehr als die Möglichkeit, daß dies auch in der athenischen Rede geschehen sei („es ist auch möglich, daß Apollonios gerade in der athenischen Rede“ usw.). Aber aus der Verhandlung über den Vorwurf: *ὁ κατὰ τοὺς τὰ δαιμόνια*, kann man auch mit dem besten Willen eine Beziehung auf den dem Sokrates gemachten Vorwurf (Einführung neuer Götter) nicht herauslesen. Also können die beiden von Norden hervorgehobenen Überlieferungen nicht in Rechnung gestellt werden; denn zwischen dem Hierophanten und den Philosophen und ihrer Bedeutung für die beiden Reden besteht in Wahrheit keine Parallele, und daß sich Apollonius in seiner athenischen Rede auf den Proceß des Sokrates bezogen hat, dafür gibt es keine Überlieferung. Übrigens — selbst wenn er es getan hätte, wäre eine literarische Abhängigkeit der einen Rede von der anderen nicht bewiesen. Denn was lag für einen monotheistischen Philosophen, der in Athen eine Rede hielt, näher, als des Sokrates, seines Dämoniums und der Anklage gegen ihn zu gedenken? Auch außerhalb Athens ist ja kaum ein christlicher Apologet an Sokrates vorübergegangen.

1) Vgl. den pseudoheraklitischen Brief, in welchem eine Invektive gegen den Bilderdienst an eine Altarinschrift angeknüpft ist (Norden S. 49ff und namentlich seine Einleitung in die Altertumskunde I<sup>1</sup>, 1910, S. 580f).

2) Justin, Apol. I, 26.

Aber diese Annahme, wenn auch nicht ganz auszuschließen, bleibt doch sehr prekär, da das Motiv ein so specielles ist.

Allein — und damit komme ich zur Hauptsache — der Beweis dafür, daß Apollonius in einer Rede zu Athen an einen Altar unbekannter Götter als Zeichen besonderer Frömmigkeit der Athener angeknüpft hat, ist Norden nicht geglückt, ja nicht einmal das läßt sich erweisen, daß Apollonius überhaupt jemals und irgendwo eine Rede, die von einer Altarinschrift ausging, gehalten hat; endlich ist sogar das nicht über allen Zweifel erhaben, ob er jemals von Altären unbekannter Götter wirklich Notiz genommen hat.

Eine directe Überlieferung gibt es nicht. Aber Norden folgert so (S. 51f): „Von den vier Componenten, die hier in Betracht kommen — Besuch einer Stadt, Notiznahme von einer bemerkenswerten Altaraufschrift, religiöse Rede, Anknüpfung dieser Rede an die Altaraufschrift — sind die ersten drei für die athenische Rede des Apollonius überliefert, also muß auch der vierte, als der aus dem zweiten und dritten notwendig resultierende, für ihn angenommen werden.“

Selbst wenn es wirklich so stände, daß die ersten drei Stücke im Zusammenhang überliefert wären, wäre die Behauptung noch immer sehr kühn: Weil Apollonius von den Altären unbekannter Götter Notiz genommen hat und weil andererseits überliefert ist, daß er in Athen eine religiöse Rede gehalten hat, muß er diese Rede an jene Beobachtung angeknüpft haben. Ich wenigstens vermag die Stringenz dieses Schlusses nicht einzusehen. Apollonius, der sich nach dem Zeugnis des Damis öfters in Athen aufgehalten, kann einmal in irgendwelchem Zusammenhange von jenen Altären Notiz genommen haben und braucht doch nicht in einer großen Rede über die Opfer bzw. in seiner Schrift über sie von ihnen Notiz genommen zu haben. Wie steht es aber überhaupt mit der Überlieferung? Folgende drei Stellen hat Norden herangezogen und andere kommen überhaupt nicht in Betracht:

(1) Apollonius besucht (s. Damis bei Philostratus VI, 3) die äthiopischen Gymnosophisten. An der Grenze von Ägypten und Äthiopien trifft er einen jungen Mann aus Naukratis, der Nil-schifffahrt betreibt. In dem Gespräch mit ihm fragt ihn Apollonius, ob er der Aphrodite opfere. Der Jüngling bejaht die

Frage, und Apollonius hält, darüber erfreut, eine Ansprache an seine Begleiter, sagt in ihr, dieser Mann verdiene viel mehr einen Kranz als Hippolytus, der den Cult dieser Göttin vernachlässigt und sie geschmäht habe, und schließt<sup>1</sup>: „Überhaupt erachte ich es nicht als Zeichen der Ehrbarkeit, gehässige Äußerungen gegen irgendwelchen Gott zu tun, wie Hippolytus gegen Aphrodite; ehrbarer ist es vielmehr, von allen Göttern fromm zu reden, zumal in Athen, wo sogar Altäre unbekannter Gottheiten errichtet worden sind<sup>2</sup>.“

(2) In Eleusis hat Apollonius einen Conflict mit einem Hierophanten (Philostr. IV, 18)<sup>3</sup>, der ihn als *ἄνθρωπον μὴ καθαρόν τὰ δαιμόνια* nicht in die Mysterien einweihen will. Bei Philostratus heißt es dann, nachdem die Maßregelung des Hierophanten durch Apollonius berichtet ist (c. 19): „Damis sagt, daß Apollonius sich sehr oft in Athen aufgehalten habe; er habe aber nur diejenigen Male aufgezeichnet, bei denen besonders wichtige Dinge zur Verhandlung gekommen seien. Die erste Disputation hatte, da er die Vorliebe der Athener für Opfer sah, den Cultus zum Gegenstand, vor allem Opfer und Gebetriten für jeden einzelnen Gott; man kann darüber auch eine von Apollonius selbst verfaßte kleine Schrift lesen. Er sprach darüber in Athen, theils in Hinblick auf seine und der Athener Weisheit, theils um den Hierophanten zu kritisieren, der blasphemische und unkluge Äußerungen über die Gottheit getan hatte. Denn wer konnte nun noch glauben, daß ein Philosoph, der über den Gottesdienst Vorschriften gab, von unreinen Dämonen besessen sei?“

(3) Aus der sub 2) erwähnten Schrift des Apollonius ist — mit Angabe des Titels *Περὶ θυσιαῶν* — ein Fragment bei Euseb., Praepar. IV, 12f erhalten, welches lautet<sup>4</sup>: „So erst wird einer, meine ich, der Gottheit den ihr zukommenden Dienst erweisen und eben dadurch sich ihrer Gnade und ihres Segens theilhaftig machen, mehr als sonst irgendeiner auf der Welt, wenn er dem Gotte, den wir den Ersten nannten, dem Einen, der von Allem

1) Übersetzung nach Norden S. 42.

2) *Σωφρονέστερον γὰρ τὸ περὶ πάντων θεῶν εὖ λέγειν, καὶ τὰτα ἀθρήνησιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἴδονται.*

3) Norden S. 38.

4) Norden S. 39f.

abgesondert ist, nach dem aber auch die Ubrigen unbedingt Geltung behalten müssen, überhaupt nichts opfern, noch ihm Feuer anzünden, noch ihm einen irgendwie der Sinnenwelt angehörigen Namen beilegen wird — denn er bedarf nichts, selbst nichts von Wesen, die mächtiger sind als wir Menschen; auch läßt weder Erde noch Luft eine Pflanze sprießen oder gedeihen, der nicht eine Befleckung anhaftet —, wenn er sich vielmehr immerdar zu ihm einzig und allein des edleren Logos, nämlich dessen, der nicht erst durch den Mund geht, bedienen und von dem Herrlichsten, was da ist, durch das Herrlichste, was in uns lebt, das Gute erbitten wird: das aber ist der Geist, der eines Werkzeuges nicht bedarf. Hiernach darf man unter keinen Umständen dem großen und über Alles erhabenen Gott opfern.“ —

Das sind die drei Stellen, aus deren Combination Norden erschließt, Apollonius habe in Athen eine Rede über die höchste Gottheit gehalten, in welcher er an die Altäre oder an einen Altar unbekannter Götter (als Zeichen besonderer Frömmigkeit der Athener) angeknüpft habe. Als erwiesen muß in der Tat (nach Zeugnis 2 und 3) angenommen werden, daß Apollonius in Athen eine längere Rede *περὶ θυσιαῶν* gehalten hat, die die Vorliebe der Athener für Opfer zum allgemeinen, einen Conflict mit einem eleusinischen Hierophanten zum speciellen Anlaß hatte, und daß in dieser Rede vom höchsten bedürfnislosen Gott die Rede war. Es ist auch recht wohl möglich, daß eben die Schrift *περὶ θυσιαῶν* die Wiedergabe dieser Rede ist. Allein die Combination dieser Tatsachen mit dem, was im ersten Stück erzählt ist, ist zwar ein Probestück scharfsinniger Kritik, schwebt aber bei genauer Betrachtung doch völlig in der Luft.

Zu diesem ersten Stück bemerkt Norden (S. 42f) — ohne Zweifel mit Recht —, daß die Situation eine erfundene ist, d. h. daß Apollonius niemals bei den „äthiopischen Gymnosophisten“ gewesen ist. Hieraus folgt dann doch, daß auch das Gespräch, das bei dieser Gelegenheit gehalten worden ist und mit „den Altären der unbekannten Götter“ endigt, als Erfindung und Dunst zu gelten hat, d. h. daß es im besten Falle Damis, der Gewährsmann des Philostratus (wenn nicht erst dieser selbst) erdacht hat. Allein Norden will sich damit nicht zufrieden geben. Er schreibt: „Ich vermute, daß es allen Lesern dieser Worte so gehen wird wie mir: sie werden sich kopfschüttelnd

fragen, wozu in aller Welt über athenische Frömmigkeit auf dem Nil geredet werde. Dieses Rätsel<sup>1</sup> löst sich bei folgender Betrachtung. Wie die ganze Situation in Äthiopien, so beruht natürlich auch das specielle Situationsmotiv, das Gespräch des Apollonius mit dem jungen Naukratiten, auf Erfindung, und zwar einer ganz besonders abgeschmackten<sup>2</sup>; um so mehr hebt sich von dem conventionellen Gerede ab die überraschende Wendung der Schlußworte. Daß sie in diesen Zusammenhang hineingezerrt sind, sieht Jeder[?]: in Äthiopien zu den Reisebegleitern gesprochen, ist der Appell auf Athen um so unpassender[?], als der junge Naukratite sich gar nicht an den Göttern vergangen hat, im Gegenteil wegen seiner Frömmigkeit belobigt worden ist<sup>3</sup>. Aber das athenische Cultuscuriosum, auf das die ganze Geschichte angelegt ist, verlangte, um in die rechte Beleuchtung zu treten, einen Fall von Cultusvernachlässigung: so muß als Contrastfigur zu dem biedereren Naukratiten der blasphemische Hippolytus herhalten<sup>4</sup>. Dies alles läßt nur eine Erklärung zu. Die entscheidenden Worte<sup>5</sup> sind einem anderen Zusammenhange entnommen worden; nur in Athen hatte es Sinn, aus Anlaß einer auffälligen Vernachlässigung des Gottesdienstes zu sagen<sup>6</sup>: „Die und die Verletzung des Cultus

1) Es liegt kein Rätsel vor, s. u.

2) Ich finde hier nichts Abgeschmacktes im Vergleich mit dem ganzen Inhalt des Buches.

3) Aber ist in Erzählungen die Hervorhebung eines Tugendbeispiels durch Entgegensetzung des Widerspiels nicht die häufigste Sache? Vgl. was Norden selbst unmittelbar darauf bemerkt, nur daß der Sachverhalt nun auf den Kopf gestellt erscheint.

4) Wäre um des athenischen Cultuscuriosums willen die ganze Erzählung gegeben, so versteht man überhaupt nicht, warum der fromme Naukratit eingeführt ist. Sie hätte vielmehr mit einer Cultverletzung beginnen müssen, der dann das fromme Athen entgegenzustellen gewesen wäre. So aber ist der Erzähler nicht verfahren. Der Naukratit und Hippolyt sind wirklich als Beispiel und Gegenbeispiel die Personen, auf die es dem Erzähler hier ankam, und die Athener bilden nur einen Nebenzug, wie sie ja nur auch nebenbei genannt sind, um der Frivolität des Hippolyt eine Folie zu geben. Das athenische Cultuscuriosum kann also nicht der Hauptzweck der Erzählung sein.

5) Um entscheidende Worte handelt es sich gar nicht, sondern um einen Nebenzug.

6) Aber die Geschichte von Hippolyt und Aphrodite war doch welt-

ist hier vorgekommen, und das in einer Stadt, die so gottesfürchtig ist, daß in ihr sogar unbekannten Göttern Altäre errichtet worden sind<sup>1</sup>. Nun erinnern wir uns, daß Apollonius in Athen tatsächlich über den Cultus sprach, um den Hierophanten zu kritisieren, der blasphemische und unkluge Äußerungen über die Gottheit getan hatte<sup>1</sup>. Der Schluß, daß aus solchem Anlaß jene Worte von Apollonius in Athen gesprochen worden sind, daß sie mithin standen in der Schrift *περὶ θυσίων*, in der er, wie wir aus der vorhin angeführten Inhaltsangabe (s. sub 2) dieser Schrift wissen, aus Protest gegen die Blasphemie und Unklugheit des Hierophanten den Cultus „jedes einzelnen“ der in Athen verehrten Götter genau besprach, ist zwingend<sup>2</sup>.“

Dieser Argumentation sind zunächst die beiden Bedenken entgegenzustellen: (1) warum in aller Welt ist denn das Wort von Athen nach Äthiopien übertragen worden, wenn das Wort in Athen gefallen ist und Philostratus (= Damis) doch von dem Aufenthalt des Apollonius dort erzählt, und warum hat sich der Hierophant, der in Athen den Apollonius nicht in die eleusini-

bekannt, und von ihr ist am Nil so gut wie am Tiber gesprochen worden.

1) D. h. in Athen hat die dort gehaltene Rede über die Opfer einen Anlaß, der mit der Geschichte des Naukratiten (und ebenso mit der des Paulus in Athen) nicht die geringste Verwandtschaft hat.

2) Von mir gesperrt. „Würde zwingend sein, auch wenn nicht folgendes Argument hinzukäme“ — schreibt Norden. Das weitere Argument besteht darin, daß an einer ganz anderen Stelle, nämlich in der (angeblichen) Discussion mit den äthiopischen Gymnosophisten (VI, 19) — also nicht im Gespräch mit dem Naukratiten — die bildlose Gottesverehrung von Apollonius empfohlen wird. Norden schließt nun, daß hier die Schrift des Apollonius *περὶ θυσίων* benutzt ist, und glaubt daher annehmen zu dürfen oder zu müssen, daß sie auch im Gespräch mit dem Naukratiten herangezogen sei. Das sei um so wahrscheinlicher, als ein analoger Fall III, 41 vorliege, wo für das Gespräch mit dem Oberbrahmanen Jarchas in Indien ebenfalls die Schrift *περὶ θυσίων* benutzt sei. Allein hier ist sie unter diesem Namen und mit ihrem wirklichen Hauptinhalt eingeführt, daher ist VI, 19 doch nicht einfach ein analoger Fall. Aber in VI, 19 handelt es sich immerhin noch um ein Stück, welches man um seines Inhaltes willen mit IV, 18f und Euseb., Praeparat. IV, 13 in Verbindung setzen und daher an Athen und die Schrift *περὶ θυσίων* denken kann, aber bei VI, 3 fehlt dazu inhaltlich jeder Anlaß.

schen Mysterien einweihen wollte und damit den Anstoß zur Opferrede gab, in den biederer Naukratiten verwandelt? Das sind zwei wirkliche Rätsel, die unlösbar sind. Es ist doch hier und dort eine ganz andere Situation! Dagegen wo Norden ein Rätsel findet, vermag ich nicht einmal etwas Auffallendes zu sehen, vielmehr ist alles geschlossen und gut: In einem Gespräch stellt sich heraus, daß der Naukratite der Aphrodite opfere; erfreut darüber, hält Apollonius eine Ansprache an seine Begleiter. Daß er in ihr des Atheners Hippolyt als Gegenbild des Naukratiten gedenkt, lag doch so nahe wie möglich; denn Hippolyt war doch das große, allbekannte Beispiel für den Mangel an Ehrerbietung gegenüber dieser Göttin! Es ist mir daher unbegreiflich, wie Norden behaupten kann, daß Athen hier hineingezerrt sei und „daß man sich kopfschüttelnd fragen müsse, wozu in aller Welt über athenische Frömmigkeit auf dem Nil geredet werde“. Ganz natürlich vielmehr kommt Athen hier herein; denn Hippolyt gehört hierhin. War aber einmal die Rede auf Athen gekommen, so schließt sich der Satz: *καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν, οὓς καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἴδρυνται*, harmonisch an.

Damit ist aber jedes Recht weggefallen zu behaupten, dieses Wort wäre von Apollonius in Athen selbst gesprochen worden; denn schlechterdings sonst nichts in der ganzen Erzählung von Apollonius und dem Naukratiten weist auf eine Übertragung des Schauplatzes „Athen“ und auf das, was wir von der athenischen Rede, ihrer Situation und ihrem Inhalt, wissen.

Sobald das aber erkannt ist, ist überhaupt jeder Grund zu der Annahme weggefallen, daß die Erzählung von Apollonius und dem Naukratiten in irgendeinem Sinne und Teile eine Übertragung aus einem besseren Zusammenhange ist. Sie hat somit als freie Erfindung des Damis zu gelten, wofür sie ja auch Norden hält, der nur die 9 Worte annimmt: *καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν, οὓς καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἴδρυνται*.

Ist sie aber freie Erfindung des Damis, so gehörte ihm und nicht dem Apollonius auch dieser Schlußsatz an, wie alles Übrige in der Szene und Rede; wenigstens hat man nicht die geringste Gewähr, daß Apollonius selbst sich jemals um die Altäre der

unbekannten Götter gekümmert und sie in einer Rede, sei es zu Athen, sei es anderswo, erwähnt hat.

Aber sogar das ist nicht einmal sicher, daß die betreffenden Worte dem Damis angehören; denn sie können ebensogut eine Bemerkung des Philostratus selbst sein, der ja keineswegs bloßer Compiler bzw. Plagiator war, sondern vieles selbständig in seinem Werke über Apollonius geboten hat<sup>1</sup>. Ja man darf wohl fragen, ob es nicht wahrscheinlicher ist, daß diese nachzügeln den Worte sowohl aus stilistischen Gründen als auch weil am Anfang des 3. Jahrhunderts „die unbekannten Götter“ durch die Apostelgeschichte eine weite Verbreitung erlangt hatten, erst von ihm hinzugesetzt sind. Ich fasse zusammen:

(1) Es läßt sich nicht erweisen, daß Apollonius in seiner großen Rede zu Athen über die Opfer, die vermutlich in seiner Schrift *περὶ θυσιαῶν* wiedergegeben ist, an die Altäre unbekannter Götter angeknüpft hat;

(2) Es läßt sich nicht erweisen, daß Apollonius jemals und irgendwo eine Rede gehalten hat, die von einer Altarinschrift oder gar den Altären unbekannter Götter ausgegangen ist;

(3) Es läßt sich auch das nicht erweisen, daß er jemals von den athenischen Altären unbekannter Götter überhaupt nur Notiz genommen hat;

(4) Es ist endlich auch das unerweislich, daß sein Biograph Damis am Anfang des 2. Jahrhunderts von jenen Altären Notiz genommen hat, denn die betreffenden Worte können auch Eigentum des Philostratus am Anfang des 3. Jahrhunderts sein.

Hiermit scheidet Apollonius für die Kritik der Apostelgeschichte aus. Apollonius in Athen und Paulus in Athen sind zwei Szenen, die nur das miteinander gemeinsam haben, was überhaupt nicht verschieden sein konnte — die Verkündigung des einen, höchsten, bedürfnislosen Gottes und die geistige (nicht cultische) Verehrung desselben. Was daneben noch von jedem von beiden verkündigt wird (Apollonius gibt Vorschriften über den Opfercultus in bezug auf die Einzelgötter, Paulus entwickelt die streng monotheistische Welt- und Geschichtsanschauung samt dem Gericht und Jesus Christus), ist ganz

---

1) S. Norden S. 37: Bearbeitung der Damis-Memoiren durch Philostratus.

verschieden, und ebenso verschieden ist der Anlaß und die Situation beider Reden. „Apollonius sprach teils in Hinblick auf seine und der Athener Weisheit, teils um den Hierophanten zu kritisieren, der blasphemische und unkluge Äußerungen über die Gottheit getan“ und ihn, Apollonius, als einen von unreinen Dämonen besessenen Mann zu verleumden gewagt hatte. Paulus sprach, weil die auf Neues erpichten Athener ihn dazu aufgefordert hatten. Nicht an „der Athener Weisheit“ knüpft er an, sondern an ihre Frömmigkeit einerseits, ihre Unwissenheit andererseits, wie sie ihm in der Aufschrift „*Ἄγνῳστῳ Θεῷ*“ beide entgegentraten, und er biegt dieses Zeugnis des schlimmsten Polytheismus in sein Gegenteil um. Kein Verbindungsfaden also geht hier von Paulus, dem strengsten Monotheisten, zu Apollonius hinüber, der Monotheist und Polytheist zugleich ist.

Aber noch folgendes ist hinzuzufügen: Selbst wenn Norden mit seinem scharfsinnigen Versuche im Rechte wäre und sich erweisen ließe, daß Apollonius in seiner großen Rede zu Athen über die Opfer von den Altären der unbekannten Götter ausgegangen ist und die Rede des Paulus zu Athen demgemäß an diesem Punkte (und vielleicht noch an anderen) ein Plagiat wäre, so folgte daraus nicht, daß der Autor ad Theophilum nicht selbst der Plagiator sein könne und die Rede zu Athen also eine Einlage sein müsse; denn der Aufenthalt des Apollonius in Athen fällt, wie man vermuten darf<sup>1</sup>, unter Claudius und die Schrift *περὶ θνῶτων* kann ihm auf dem Fuße gefolgt sein, so daß sie also Lukas bereits einsehen konnte. Norden selbst also müßte zugestehen, daß von hier aus ein Redactor der Apostelgeschichte nicht gefolgert werden darf<sup>2</sup>; denn daß der

1) S. darüber Norden S. 46 Anm. 1, S. 47 Anm. 1.

2) Was Norden sonst für die Annahme der eingreifendsten Wirksamkeit eines Redactors beigebracht hat (S. 312—332), kann hier nicht beiläufig beurteilt werden. Nur das Eine möchte ich bemerken, daß die Annahme, welche auch schon Hilgenfeld empfohlen hatte, der Redactor habe sich den Redactor der Memoiren des Esra und Nehemia zum Vorbild genommen, in bezug auf einen Schriftsteller rein griechischen Ursprungs, aber noch aus anderen Gründen, keine leichte, sondern eine sehr schwierige ist. Ganz unabhängig von der Frage nach der Unterscheidung eines Autors und eines Redactors sind die ausgezeichneten und wahrhaft aufklärenden Nachweise Nordens in bezug auf das *γένος* der *ὑπομήματα*, zu welchem das Werk des Autors ad Theophilum gehört. Eben

Verfasser der Rede des Paulus in Athen neben der Schrift des Apollonius *περὶ θυνσιῶν* auch noch die Damisüberlieferung über Apollonius, oder nur diese, gekannt hat, ist eine ganz unnötige Annahme<sup>1</sup>.

Die literarische Kritik der Apostelgeschichte ist eines der schwierigsten Probleme der literarischen und historischen Kritik überhaupt — sie ist es in erster Linie deshalb, weil das Werk durch seinen Inhalt und Aufbau dazu verlockt, seine Bewältigung auf jedem der drei Hauptwege zu versuchen, welche der Kritik zur Lösung des Problems zu Gebote stehen, wenn sie die Tradition verläßt. So sind die drei großen kritischen Versuche entstanden. Der erste sucht durch Tendenzkritik dem Buche sein Geheimnis abzutrotzen (Judenchristentum und Heidenchristentum, Petrus und Paulus, Ausgleich der Gegensätze durch Abstumpfung und durch größtenteils erfundene Tendenz Erzählungen). Hier wird die wesentliche Einheit des Werks anerkannt. Daß der Verfasser einen Reisebericht eines Zeitgenossen des Paulus für einige Abschnitte benutzt bzw. eingelegt hat, ist bei dieser Betrachtung des Buches von ziemlich geringer Bedeutung. Er selbst, der mit dem Autor ad Theophilum identisch ist, hat mit Lukas nichts zu tun, sondern ist ein unionistisch gesinnter Schriftsteller

diese Nachweise zeigen, daß aus formalen Gründen (Mischung des „Wir“ mit der 3. Person) die Einheit des ursprünglichen Werkes nicht bezweifelt zu werden braucht.

1) In Nordens Untersuchung kommt es zunächst nicht zur vollen Klarheit, ob der Redactor der Apostelgeschichte nur die Schrift des Apollonius *περὶ θυνσιῶν* oder nur die Damis-Überlieferung oder ob er beide gekannt hat. Aber schon S. 37 tritt die Meinung Nordens doch recht deutlich hervor, der Redactor müsse die Damis-Überlieferung eingesehen haben, und S. 332 wird ein Versuch gemacht, das zu erweisen — nämlich aus dem Schlusse beider Bücher, weil sie beide vor dem Tode des Helden abbrechen. Allein auch Norden scheint zuzugestehen, daß man hier auf Abhängigkeit bzw. auf ein weiteres Zeichen derselben nur schließen darf, wenn diese Abhängigkeit bereits aus anderen Gründen erwiesen ist. „Der Umstand, daß die *πράξεις Ἀπολλωνίου* und die *πράξεις ἀποστόλων* vor dem Lebensende ihres Haupthelden abbrechen, muß denjenigen, die den Nachweis der Benutzung jener in diesen als erbracht ansehen, zu denken geben“, sagt Norden. Da nun gezeigt worden ist, daß diesem Nachweis die Unterlage fehlt, so ist hier nichts zu schließen.

aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts, der wohl für einen Begleiter des Paulus gelten wollte. Dieser Versuch, einst glänzend von Baur, Zeller u. a. durchgeführt, hat heute nur noch spärliche Vertreter, wenn solche überhaupt noch vorhanden sind. Doch schwimmen noch einige Bruchstücke der Hypothese auf den Wassern.

Der zweite Versuch ist mit dem ersten darin einig, daß die Tradition, wenn sie den Verfasser als Lukas, den Freund des Paulus, bezeichnet, im Unrecht ist, und auch darin stimmt sie ihm bei, daß der Wir-Bericht eine Quelle des Verfassers ist. Aber sie nimmt in der Regel nicht an, daß der Verfasser für den Autor der Quelle gelten wollte; sie gibt ferner dieser Quelle einen bedeutend größeren Umfang, unterscheidet neben ihr noch andere Quellen und lehnt die Ausgleichstendenz zwischen Juden- und Heidenchristentum (Petrus und Paulus) ab: Um das Jahr 100 etwa oder etwas früher — vielleicht auch etwas später — hat der Autor ad Theophilum aus mehreren Quellen erst das Evangelium und sodann die Apostelgeschichte als ein mehr oder weniger vulgärer Heidenchrist geschrieben, der die Kämpfe des apostolischen Zeitalters längst hinter sich hatte, daher auch kein Verständnis mehr für sie besaß und demgemäß die vergangene Geschichte so erzählte, wie sie sich für das Bewußtsein der Gegenwart abgeschliffen hatte. Für den zweiten Teil der Apostelgeschichte (vielleicht schon für ein paar Abschnitte des ersten Teiles) hat er aber in den *ὑπομνήματα* eines Begleiters des Paulus, wahrscheinlich des Lukas, eine ausgezeichnete Quelle besessen, deren Inhalt bedeutend weiter reichte, als das „Wir“ reicht, welches er stehen gelassen hat. Diese Quelle hat er übrigens nicht überall intact aufgenommen, sondern an zahlreichen Stellen überarbeitet und interpoliert. Von ihr her erhält das ganze zweiteilige Werk in der Tradition den Namen des Lukas. — Dieser Versuch, der im Einzelnen für mannigfaltige Verschiedenheiten Raum läßt, ist heute noch bei den Kritikern der verbreitetste. Er stellt im Bewußtsein der gegenwärtigen Generation die „Kritik“ dar und ist mit dem höchsten Scharfsinn und größtem Fleiß nach allen Seiten hin ausgeführt worden. Daß er ebenso unhaltbar ist wie der erste, glaube ich in meinen Arbeiten zur Apostelgeschichte gezeigt zu haben. Man kann den Autor ad Theophilum von dem Verfasser des zeitgenössischen *ὑπόμνημα* (Wirbericht) nicht trennen: sie sind identisch.

Diese Überzeugung ist auch die Voraussetzung des dritten Versuches, der seltener, soviel ich sehe, von Kritikern der theologischen Fakultät als von solchen der philosophischen empfohlen wird. Hier nimmt man an, daß der Autor ad Theophilum (Lukas oder jedenfalls ein Mann des apostolischen Zeitalters) erst das Evangelium verfaßt und sodann einen entsprechenden zweiten Teil (Taten und Lehren der Apostel bis zur Ankunft des Paulus in Rom) geschrieben hat, in welchem er vor allem auch seine eigenen Erlebnisse als Begleiter des Paulus verwertet hat; dieser zweite Teil aber sei in die Hände eines Redactors (erste Hälfte des 2. Jahrhunderts) geraten, der ihn durch große Einlagen bereichert und zugleich vom ersten Capitel an bis zum Schluß durchgreifend bearbeitet hat. Diese Hypothese ist leider mehr nur angedeutet und skizziert als durchgeführt worden, d. h. ein ausgeführter Versuch liegt — wenn man absieht von Hilgenfelds Arbeit, der aber die Hypothese I u. III miteinander verbindet, sowie von einigen scharfsinnigen Studien Gerkes und Nordens — noch nicht vor, sondern nur diese und jene einzelne Abschnitte sind als Werk des „Redactors“ bezeichnet worden. So hat Norden die athenische Rede des Paulus als Einlage angesehen. An diesem Punkte habe ich gezeigt, daß die Hypothese nicht haltbar ist, und ich getraue es mir auch an anderen größeren Abschnitten zu zeigen. Wird die Kritik der Apostelgeschichte in der nächsten Folgezeit die Wendung nehmen, daß der Wirbericht samt Zubehör nicht mehr als Quelle des Autors ad Theophilum erscheint, sondern als sein eigenes Werk, große Partien des Buches aber als spätere Einschübe eines Redactors, so wäre das zu begrüßen; denn die erste Aufgabe der Kritik müßte es dann sein, die Partien des Buches nachzuweisen, die dem ursprünglichen Autor gelassen werden müssen. Bei dieser Untersuchung müßte man sich von der Einsicht leiten lassen, daß der dem Evangelium nachgesandte zweite Teil nach dem klaren Selbstzeugnis des Verfassers nicht etwa nur aus formlosen Memorabilien bestand, sondern eine Darstellung der Taten und Lehren des Apostels in Form eines Missionsberichts brachte. Hält man das streng fest, so bin ich nach einer nun vierzigjährigen Beschäftigung mit dem Buch, in welcher ich alle Versuche der Kritik durchgemacht habe, der sicheren Überzeugung, daß sich die Hypothese großer nachträg-

licher Einlagen und einer durchgreifenden Bearbeitung als unhaltbar erweisen wird. Ich würde den Beweis für diese Überzeugung sofort antreten, läge nur für die andern Abschnitte der Apostelgeschichte eine greifbare Hypothese vor, wie Norden eine solche in bezug auf die athenische Rede aufgestellt hat. Vorbehalten bleibt dabei, daß der Text der Apostelgeschichte in der Zeit, da ihre Überlieferung noch ungeschützt war, zahlreiche und mannigfaltige Recensionen erlebt hat, wie solche in dem Zweig der Überlieferung, den man „Acta  $\beta$ “ nennt, besonders deutlich vorliegen. Solche können auch in der Überlieferung „Acta  $\alpha$ “ stecken und ganze Halbverse und Verse umfassen. Aber diese Zusätze haben an dem ursprünglichen Charakter des Werkes nichts wesentliches geändert. Wie das Evangelium des Lukas nachträglich keine größeren Einlagen erhalten und keine Neubearbeitung erfahren hat, so auch die Apostelgeschichte nicht. Sie ist, wie sie vorliegt, ein Werk aus einem Guß, welches in dem zweiten Teil auf eigenen Erlebnissen und Aufzeichnungen des Verfassers und auf mündlichen Quellen ruht, in dem ersten Teil auch auf mündlichen Berichten und wahrscheinlich auf einer schriftlichen Quelle. Eine einheitliche Anschauung durchwaltet das Buch ebenso wie ein (trotz absichtlich variiertes Erzählungsarten) einheitlicher Stil. Auch die Reden, die kürzeren und die längeren, sind nicht spätere Einlagen, sondern gehören dem Verfasser an, wenn ihm auch gewisse Unterlagen für einige dieser Reden nicht fehlten. Daß dieser Verfasser Lukas ist, wie die Tradition sagt, ist eine Annahme, die von keiner wirklichen Schwierigkeit gedrückt ist.

Diese Thesen, deren Anerkennung langsam fortschreitet, erfahren heute noch in weiten Kreisen Widerspruch. Aber die Beweise, die ich für die Einheit und den lukanischen Ursprung der beiden Schriften gegeben habe, sind nicht wirklich widerlegt, ja sie sind, soviel ich sehe, bisher nicht gründlich nachgeprüft worden. Eines darf ich aus meiner langen Arbeit an der Apostelgeschichte mitteilen: auch ich ging so lange in der Irre, als ich nicht das ganze Buch gleichmäßig und nach allen Richtungen und unter allen möglichen Gesichtspunkten einheitlich durchgearbeitet hatte. Als diese Arbeit aber vollzogen war, war das Ergebnis, das ich selbst nur zögernd entgegennahm, ein ganz sicheres. Mit der Untersuchung einzelner Abschnitte

ist es hier nicht getan, ja ich räume ein, daß in bezug auf diesen und jenen einzelnen Abschnitt die Hypothese I (s. o.) bzw. II oder III sich als verlockender darstellt als die meinige. Aber die Zahl der Gegeninstanzen ist so erdrückend, daß man in diesem oder jenem Einzelfall das minder Wahrscheinliche für das Wirkliche zu halten gezwungen ist. Wer aber als Kritiker solch eine Entscheidung zu treffen ablehnt und die neunundneunzig Schafe fahren läßt, um das eine vermeintlich zu retten, kann nicht erwarten, jemals zu klarer Erkenntnis emporzusteigen.

Nordens Ausführungen habe ich an diesem Punkte bekämpfen müssen; aber er fällt gegenüber dem religionsgeschichtlichen Hauptzweck des Werkes nicht schwer ins Gewicht. Dieser Hauptzweck ist durch zahlreiche und probehaltige Darlegungen wirklich erreicht. Allerdings, ein generelles Bedenken vermag ich auch hier nicht zu unterdrücken. Wie einst Usener das fruchtbare Princip der Vergleichen auf mythologischem Gebiete durch maßlose Combinationen gefährdet hat, so scheint mir auch Norden die Gefahr zu unterschätzen, die in der kritisch nicht genügend gezügelten Methode liegt, überall literarische *τόποι* zu wittern und hiernach literarische Abhängigkeiten zu construieren. Und wie Usener infolge seiner Übertreibungen an vielen Stellen nicht nur ganz Unzusammengehöriges zusammengebracht, sondern auch die sicherste Chronologie über den Haufen geworfen hat, so droht nun der alten Kirchengeschichte diese Gefahr wieder aufs neue (vgl. auch die Untersuchungen von Geffcken, Reitzenstein u. A.). In Nordens Behandlung des Logions Matth. 11, 25ff sehe ich dafür einen besonders deutlichen Beleg; aber auch an anderen Stellen des Werkes erblickt man dicht neben Ausgezeichnetem Combinationen, denen die sichere Unterlage fehlt. Hier hat die Warnung des nüchternen Engländer ihr Recht: „Make no comparison“.

Judentum und Judenchristentum in  
Justins Dialog mit Trypho  
nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450.

Der Dialog Justins mit dem Juden Trypho ist die umfangreichste christliche Schrift, die uns aus der Zeit bis Irenäus und Tertullian erhalten ist. Er ist, so wie er uns vorliegt, größer als die drei Evangelien Matthäus, Lukas und Johannes zusammen und gut doppelt so umfangreich wie der Hirte des Hermas. Aber er liegt uns nicht mehr unversehrt vor<sup>1</sup>. Abgesehen vom Prolog<sup>2</sup> fehlt uns der Schluß des ersten Buches, welches die Reden des ersten Disputationstages enthielt, und der Anfang des zweiten Buches (zweiter Disputationstag). Das Ausgefallene, dessen Inhalt sich aus Rückbeziehungen z. T. noch ermitteln läßt, ist von beträchtlichem Umfang gewesen. Aber auch sonst gibt es Stellen in dem Werke, welche den Argwohn erwecken, daß etwas ausgefallen sei<sup>3</sup>. Endlich sind einige längere Bibelcitatre von den Abschreibern gekürzt worden. So dürfen wir vermuten, daß das vollständige Werk nicht wesentlich kürzer gewesen ist als unsere vier Evangelien zusammen.

---

1) S. Zahn, Zeitschr. f. KGesch. VIII S. 37 ff., meine Chronologie I S. 281 f. Die ursprüngliche Einteilung in zwei Bücher wird durch die Sacra Parall. bezeugt, s. Holl, Texte u. Unters. Bd. XX, 2 (1899) S. 34.

2) Der Dialog war einem Marcus Pompejus gewidmet (c. 141, vgl. 8). An diesen Namen lassen sich manche Vermutungen anknüpfen; aber sie schweben in der Luft (s. d. Prosopographia imp. Rom. saec. I II III, Tom. III sub „Pompeius“ nr. 451, namentlich aber nr. 474. 475. Consul i. J. 164 war M. Pompeius Macrinus).

3) Der Prolog ist gewiß nicht zufällig abhanden gekommen, aber auch die übrigen Lücken erregen den Verdacht, daß die eine oder andere nicht zufällig entstanden ist.

Man sollte meinen, daß ein so umfangreiches Werk, das zudem mit genügender Sicherheit auf die letzten Jahre der Regierung des Antoninus Pius datiert werden kann und einen im hellen Lichte der Geschichte stehenden Mann zum Verfasser hat, in den neueren Darstellungen der ältesten Kirchengeschichte uns auf Schritt und Tritt begegnen müßte; allein das ist keineswegs der Fall. Es sind nur spärliche Citate aus dem Buche, die uns in jenen Darstellungen entgegenkommen, und manchmal fehlen sogar diese.

An dieser geringen Beachtung ist in der Hauptsache das Buch selbst schuld. Zieht man die endlosen Bibelcitate, die häufigen in hohem Grade ermüdenden Wiederholungen und die ganz ungehörlichen Weitschweifigkeiten ab<sup>1</sup>, so schrumpft das Buch sehr zusammen, und das, was es bietet, erscheint in dem ungeheuren Blätterwerk so versteckt, daß man begreift, daß die Zahl der Arbeiter nicht groß ist, welche hier nach den Früchten zu suchen Lust und Mut haben. Vollends begreiflich aber ist das, wenn man sich nun noch überzeugt, daß ältere Gelehrte das Werk fleißig durchforscht haben<sup>2</sup>, daß Semischs Monographie über Justin sehr gründlich auf dasselbe eingeht<sup>3</sup> und

---

1) Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Lit. I S. 211) findet, daß der Dialog Justins schriftstellerische Kunst in einem günstigeren Lichte erscheinen lasse als die Apologie. M. E. ist das nur sehr bedingt richtig. Die Einleitung, die nicht ungeschickt ist, verspricht mehr als das Werk hält. Übrigens ist es doch nicht geschickt, einem Dialog einen anderen Dialog als Einleitung voranzustellen. Richtig ist, daß der Stil flüssiger und correcter ist als in der Apologie; aber man darf nicht vergessen, wie schlecht diese überliefert ist.

2) Im Altertum und im Mittelalter — nur um den Osten handelt es sich — ist das Werk, wie es scheint, selten gelesen worden. Daher ist auch der Text (in der jungen Pariser Handschrift v. J. 1364, in der es uns überliefert ist) besser erhalten als der Text der mehr gelesenen Apologie.

3) „Justin der Märtyrer“, 2 Bde., 1840ff. Neben Semischs Werk ist das Hauptwerk über Justins Lehre die Untersuchung von v. Engelhardt: „Das Christentum Justins d. M.“ (1878). Er hat natürlich den Dialog gründlich für die Lehre ausgebeutet, läßt aber absichtlich alles beiseite, was nicht zu dieser gehört. Sehr fleißig ist der Sachkommentar Ottos zu seiner Ausgabe. Archambault in seiner neuen commentierten Ausgabe des Dialogs (2 Bde., Paris 1909), die auf einer neuen Collation der Handschrift beruht, hat nur Weniges hinzugefügt.

auch die interessanten Fragen des Bibeltextes wesentlich erledigt zu sein scheinen<sup>1</sup>.

Dennoch muß man eine nicht gerechtfertigte Vernachlässigung des Buches in der Neuzeit constatieren. Wir haben in mehr als einer Hinsicht besser zu sehen gelernt und dieser Erwerb ist dem großen Werke bisher nur spärlich zugute gekommen. Wirklich erledigt ist hier nichts.

Auf den folgenden Blättern will ich versuchen, einen besonders wichtigen Teil aus dem Inhalt des Buches näher zu beleuchten, nämlich alles das, was es über Judentum und Judenchristentum enthält.

Die hohe Bedeutung dieses geschichtlichen Materials braucht nicht erst ins Licht gestellt zu werden: die Geschichte der christlichen Religion in dem ersten Jahrhundert ihrer Entwicklung kennt neben dem christologischen Problem kein wichtigeres als das ihrer Loslösung vom mütterlichen Boden der jüdischen Religion; aber nach und neben den Briefen des Apostels Paulus, der Apostelgeschichte und dem 4. Evangelium besitzen wir lediglich in dem Dialog Justins mit Trypho eine zusammenhängende Urkunde für das Verhältnis der beiden Religionen in ältester Zeit<sup>2</sup>. Zwar erscheinen sie in dieser Urkunde schon als völlig getrennt, aber die Loslösung ist noch so jung, daß man sich immer wieder an die Zeit erinnert sieht, in der die Auseinandersetzung noch nicht vollzogen war, und vor allem erscheint das Judenchristentum noch nicht als Rudiment und geschichtliche Curiosität<sup>3</sup>, sondern steht noch vor Justins Augen<sup>4</sup> als ein lebendiger

1) S. hier namentlich die Arbeiten von Credner und Hatch. In Wahrheit sind diese Fragen noch nicht erledigt, vielmehr winkt hier noch ein reiches Feld. — Der ausgezeichnete „Index Apologeticus“ Goodspeeds (1912) hat auch den Dialog mitaufgenommen.

2) Das uns sonst noch zur Verfügung stehende Material ist freilich sehr groß, aber es ist abgerissen, zersplittert und größtenteils nur von indirecter Bedeutung.

3) So schon am Ende des 2. Jahrhunderts.

4) Vor Justins Augen — er war zwar Grieche, aber aus Samarien gebürtig. Wäre er nicht Palästinenser, so hätte voraussichtlich auch ihm schon das Judenchristentum keine Schmerzen und Sorgen mehr gemacht. Wir müssen es daher als einen besonders glücklichen Zufall preisen, daß

und verbindender Factor zwischen den beiden Parteien des Judentums und der großen Kirche.

Aber noch eine sehr wichtige Beobachtung drückt unserer Urkunde den Stempel höchsten kirchlichen Altertums auf — das ist die Beobachtung, daß Justin die Auseinandersetzung von Christentum, Judentum und Judenchristentum vollzieht, ohne den Namen des Apostels Paulus jemals zu nennen oder von seinen Briefen ausdrücklichen Gebrauch zu machen!

An eine feindselige Ignorierung, wie Baur und andere<sup>1</sup> angenommen haben, kann schwerlich gedacht werden<sup>2</sup>. Dann aber bleibt nur eine doppelte Möglichkeit zur Erklärung der auffallenden Tatsache übrig: Justin hat entweder die Auseinandersetzung des Paulus mit dem Judentum für undurchsichtig bzw. unzweckmäßig gehalten oder bei dem Widerwillen der Juden gegen den Apostel die Berufung auf seine Person und seine Gedanken als ein Hindernis seiner Aufgabe betrachtet. Allein die letztere Erwägung hätte ihm, der den Juden nirgendwo Concessionen macht, schwerlich dazu geführt, den Apostel ganz zu verschweigen, wenn er nicht selbst Bedenken, sich auf ihn zu berufen, gehabt hätte<sup>3</sup>. Man wird daher dem Schlusse nicht wohl entrinnen können, daß Justin sich in die Auseinandersetzungen des Paulus mit dem Judentum und, über sie hinaus, in die ganze Stellung des Apostels zum Gesetz und Judentum

---

der alte Apologet in Palästina zu Hause war. Aber hätte er überhaupt diesen umfangreichen Dialog geschrieben ohne diese Reminiscenzen an seine Heimat?

1) Overbeck, Zeitschr. f. wiss. Theol. Bd. 15 (1872) S. 318ff. Vor Overbeck und Baur schon Credner, Beiträge I.

2) Gegen diese Hypothese spricht auch neben durchschlagenden allgemeinen Erwägungen die Beobachtung, die allerdings nicht absolut sicher ist, daß Justin im Dialog Kenntnis von Paulusbriefen und Zustimmung zu wichtigen Ausführungen verrät. Das von Zahn (Kanongesch. I, 2 S. 563ff) beigebrachte und ausführlich besprochene Material macht es wahrscheinlich, daß Justin paulinische Ausführungen im Gedächtnis hatte. Mehr läßt sich aber nicht sagen. Zahns Stellensammlung (vgl. den Index in der Ottoschen Ausgabe) ist übervollständig.

3) Unter Voraussetzung eigener Bedenken mag er dann auch aus Rücksichten gegen die Juden „den feindseligen Menschen“ verschwiegen haben.

nicht zu finden vermocht und daher den von ihm hochgeschätzten Apostel in seinem Dialog einfach verschwiegen hat, damit auch unbequeme Einwürfe des Juden, die sich auf Paulus gründen könnten, von vornherein abschneidend<sup>1</sup>. Daß eine solche Haltung nur möglich war, solange Paulus noch nicht in einem „Neuen Testament“ gleichwertig neben den Evangelien stand, liegt auf der Hand. Aber daß Justin das „Neue Testament“ noch nicht gekannt hat, ist auch sonst gewiß. Neben dem AT standen ihm nur die „Erinnerungen der Apostel“ und Offenbarungsbücher wie die Apokalypse des Johannes, die er bei gegebener Gelegenheit als ein Werk des Zwölfapostels Johannes (c. 81) und als maßgebende Schrift ausdrücklich erwähnt hat<sup>2</sup>.

1) Wie weit ist es zu allen Zeiten und war es speziell damals von Ignorierung zu „feindseliger“ Ignorierung eines Apostels? So muß man fragen; aber die Antwort muß sich doch vor jeder Consequenzmacherei hüten. Auch nachdem die paulinischen Briefe längst im Kanon standen, sind in der katholischen Kirche die Probleme „Gesetz und Evangelium“, „Altes und Neues“ usw. nicht unter der Führung des Apostels erörtert worden, sondern er wurde immer nur an zweiter und dritter Stelle herbeigezogen. Daher ist es nicht auffallend, daß, solange seine Briefe noch nicht kanonisch waren, man von ihnen, deren vulgäre Charakteristik man im 3. Capitel des sog. 2. Petrusbriefes noch lesen kann, bei der Erörterung abgesehen hat. Dazu kommt, daß für die allgemeine Vorstellung Paulus mit Recht der Heidenapostel war und seinen Ruhm ausschließlich von diesem Titel hatte. Erst von uns wird seine Bedeutung für die lehrhafte Auseinandersetzung mit dem Judentum und Judenchristentum so stark empfunden, weil wir lediglich den literarischen Paulus vor uns haben. Die älteste Zeit hielt sich an sein Werk, die Schöpfung der heidenchristlichen Gemeinden, und an seinen Universalismus und sah über das andere als unbequem hinweg. Möglich ist, daß die höchst fatalen Berufungen der Marcioniten und Gnostiker auf Paulus die Kirchenlehrer zwei oder drei Jahrzehnte hindurch in eine Art von Ratlosigkeit diesem Apostel gegenüber versetzt haben, aber in Feindseligkeit konnte sich diese Ratlosigkeit niemals wandeln.

2) Diese Erwähnung macht das *altum silentium* über Paulus noch auffallender. Gelegenheiten, diesen ebenso herbeizuziehen, wie es hier mit Johannes geschehen ist, gab es in dem Buche übergenuß. — Übrigens sei bemerkt, daß Justin sein Buch nicht nur für Christen und Juden, sondern auch für empfängliche Heiden geschrieben hat, für die das Meiste, was in ihm steht, in apologetischem Interesse fast ebenso wichtig war, wie für die Juden. Schon a priori ist die Adresse auch an die „Heiden“ wahrscheinlich; aber sie werden dazu noch (c. 29) ausdrücklich apostro-

Ist unser Dialog seines Alters und seiner Eigenart wegen eine besonders wertvolle Urkunde für die Kenntniss der Auseinandersetzung der beiden großen Religionen, so kommt noch hinzu, daß die griechisch-römischen Quellen für die äußere und innere Lage des Judentums im 2. Jahrhundert sehr spärlich sind, man also allen Grund hat, die hier gebotene bis zum Grunde auszus schöpfen. Jüdische Gelehrte haben das auch fleißig getan; allein ihr Interesse haftet naturgemäß nur an einem Teile des Stoffes — vor allem an demjenigen, der sich zu den jüdischen Quellen fügt<sup>1</sup> —, während ein anderer Teil ihnen ferner liegt.

Auf Justins Polemik gegen das Judentum und auf seine Verteidigung der christlichen Religion soll im folgenden nicht eingegangen werden, sondern nur auf die tatsächliche Art und Haltung des Judentums und Judenchristentums, wie sie sich

---

phiert: *Δοξάσωμεν τὸν θεόν, ἅμα τὰ ἔθνη συνελθόντα, ὅτι καὶ ἡμᾶς ἐπεσκέψατο· δοξάσωμεν αὐτὸν διὰ τοῦ βασιλέως τῆς δόξης, διὰ τοῦ κυρίου τῶν δυνάμεων· εὐδόκησε γὰρ καὶ εἰς τὰ ἔθνη, καὶ τὰς θυνσίας ἡδίων παρ' ἡμῶν ἢ παρ' ὑμῶν λαμβάνει, cf. c. 64: προσμενῶ πρὸς ὅτιοῦν προβαλεῖσθε καὶ ἀντιλέγετε ἀποκρινόμενος· καὶ τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς πάντας ἀπλῶς τοὺς ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων συζητεῖν ἢ πυνθάνεσθαι μιν περὶ τούτων βουλομένους πράττω.* Auch wenn Justin (c. 119) sagt: *Οὐκοῦν οὐκ εὐκαταφρόνητος δῆμός ἐσμεν οὐδὲ βάρβαρον φύλον οὐδὲ ὅποια Καρῶν ἢ Φρυγῶν (verachtete Völker, weil aus ihnen viele Sklaven kamen; vielleicht aber dachte Justin bei den Karern auch an Homer, Ilias II 867), ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἐξελέξατο ὁ θεός,* dachte er an griechische und nicht an jüdische Leser. Völlig klar aber wird die Sache c. 80, wo Justin bereits die Niederschrift des Gesprächs ankündigt, um ihm die weiteste Publicität zu geben: *Ὅτι δὲ οὐκ ἐφ' ὑμῶν μόνων τοῦτο λέγειν με ἐπίστασθε, τῶν γεγεννημένων ἡμῖν λόγων ἀπάντων, ὡς δυνάμεις μιν, σύνταξιν ποιήσομαι, ἐν οἷς καὶ τοῦτο ὁμολογοῦντά με, ὃ καὶ πρὸς ὑμᾶς ὁμολογῶ ἐγγράψω.*

1) Hier läßt sich auch in chronologischer Hinsicht Wichtiges gewinnen; denn da die Mitteilungen der jüdischen Quellen häufig gerade in bezug auf die Chronologie viel zu wünschen übrig lassen, ist es sehr wertvoll, daß unser Dialog sich so sicher datieren läßt. Was er als jüdische Ordnungen, Exegesen und Gedanken bezeugt, ist als spätestens in der Zeit des Pius schon existierend durch ihn sichergestellt. In bezug auf die weitschichtigen jüdischen Parallel-Quellen besitze ich kein selbständiges Urteil; allein es ist hier auch nicht meine Aufgabe, Justins Angaben in einen weiteren Rahmen zu stellen, sondern sie zu ermitteln, zu vereinigen und ein Bild aus ihnen zu gewinnen.

ihm darstellten, und auf die polemische Stellung des Judentums zu der Tochterreligion, die sich als Rivalin erhoben hatte.

Aber ist Justin hier ein zuverlässiger Berichterstatter? Hat er sich nicht das Judentum construiert, wie es ihm für die Polemik am bequemsten war? Daß die erste Frage in der Hauptsache zu bejahen, die zweite zu verneinen ist, wird die nachfolgende Darstellung beweisen; aber es wird sich auch ergeben, daß nicht überall alle Zweifel beseitigt werden können.

Die Situation des Dialogs, wie sie Justin selbst erzählt, ist kurz folgende: Justin will bald nach dem Barkochbakrieg — also vor ca. 20 Jahren — mit dem aus Palästina geflüchteten Rabbi Trypho und einigen von dessen Schülern<sup>1</sup> im Xystus zu Ephesus<sup>2</sup> zusammengekommen sein; dort habe sich dann der Dialog über die wahre „Philosophie“<sup>3</sup> entwickelt, den er in seinem großen Werke nun wiedergibt<sup>4</sup>.

1) Einer wird mit Namen genannt, Mnaseas, c. 85. 94. Trypho bezeichnet sich als *Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς*, also als Vollblut-Jude. Der Krieg hat ihn zur Auswanderung gezwungen.

2) Ephesus — die Stadt hat Eusebius (h. e. IV, 18) dem Prologe entnommen, der leider verloren ist (s. o.). In c. 9 wird eine bestimmte Localität im Xystus genau angegeben: *ὡς ἐγενόμεθα ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ, ἔνθα ἐκατέρωθεν λίθινοι εἰσι θῶκοι*. — Wo Justin bei Abfassung des Dialogs weilte, läßt sich nicht ermitteln.

3) Justin, der auch als Christ Philosoph geblieben ist, behandelt die Religionsfrage durchaus als Philosophiefrage — aber die wahre Philosophie kann nach seiner Meinung sich nur auf Offenbarung gründen. Merkwürdig ist, daß er Philosophie und Philologie (c. 3) gleichsetzt. Anders Porphyrius, Vita Plot. 14: *Ἀναγνωσθέντος τῷ Πλωτίνῳ τοῦ περὶ Ἀρχῶν Δογγίνου καὶ τοῦ Φιλαρχαίου „Φιλόλογος μὲν“, ἔφη, „ὁ Δογγίνος, Φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς.“*

4) Was dafür spricht, daß Trypho der berühmte jüdische Rabbi Tarphon sei (die Namen sind identisch), das hat Zahn (a. a. O.) und bereits andere vor ihm zusammengestellt. Jüdische Gelehrte bezweifeln die Identität; Eusebius (IV, 18) nennt den Trypho *τῶν τότε Ἑβραίων ἐπισμύτατον*“ (wohl nach nach dem verlorenen Prolog). Schürer (Gesch. des jüd. Volks II<sup>3</sup> S. 378. 555f) hat sich für die Identität ausgesprochen. Nach c. 1 sagt Trypho: *ἐδιδάχθην ἐν Ἀργεὶ ὑπὸ Κορίνθου τοῦ Σωκρατικοῦ κτλ.*, gleich darauf aber: *εἰμὶ Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς, φρονῶν τὸν νῦν γεγόμενον πόλεμον, ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορίνθῳ τὰ πολλὰ διάγων*. Dieses doppelte „Korinth“ (zuerst ein Lehrer, dann die Stadt) ist auf-

Schon der Abstand von ca. 20 Jahren, noch mehr aber die ganze Exposition des Dialogs schließen es aus, daß es sich hier um eine, sei es auch nur in bescheidenem Maße, treue Wiedergabe handelt. Ist doch in Wahrheit der Dialog ein von kurzen Einwürfen durchsetzter Monolog. So wie hier ist niemals eine Streitunterredung geführt worden. Andererseits ist es m. E. nicht wohl zu beanstanden, daß Justin wirklich einmal mit dem Rabbi Tarphon in Ephesus eine Streitunterredung gehabt hat; dafür sprechen die concreten Züge. Indessen sehr viel kommt darauf nicht an: an dem Inhalt dessen, was Justin den Juden sagen läßt, muß es sich bewähren — und bewährt sich auch wirklich —, daß wir es mit wesentlich einheitlichen Darlegungen und Einwürfen wirklicher jüdischer Lehrer zu tun haben. Dann ist es ziemlich gleichgültig, ob Justin seine Kenntniss einem bestimmten jüdischen Lehrer, eben dem Tarphon, oder sonst einer guten Überlieferung verdankt.

## 1.

Das Material für die äußere Geschichte des Judentums ist in dem Buche sehr gering. C. 1 u. 9 wird auf den *νῦν γενόμενον πόλεμον κατὰ τὴν Ἰουδαίαν* angespielt, d. h. auf den Barkochbakrieg<sup>1</sup>. Man erfährt, daß auch jüdische Lehrer Palästina des Krieges wegen verlassen haben und nach Argos, bzw. Korinth gekommen sind<sup>2</sup>. — C. 117 constatiert Justin, ohne

fallend. Eine Conjectur ist leicht zu machen (an 2. Stelle für *Κορίνθῳ* vielmehr *Κορίνθου*). Allein Trypho hat sich gewiß nicht als „Schüler“ des Korinthus bezeichnen wollen. Also muß es bei *Κορίνθῳ* bleiben. — Alle Stellen aus der Mischna, die von Rabbi Tarphon, dem priesterlichen Schriftgelehrten, handeln, hat Schürer, a. a. O., zusammengestellt. „Er lebte in Lydda und verkehrte am häufigsten mit Akiba. . . Die späte Legende macht natürlich auch ihn, wie fast alle Schriftgelehrten seiner Zeit, zum Märtyrer im Barkochbakrieg. . . Eigentümlich ist, daß gerade von ihm ein scharfes Wort gegen die Evangelien und den christlichen Glauben überliefert wird“ (man müsse die Evangelien verbrennen, obwohl sie den Namen Gottes enthielten).

1) In Apol. I, 31 wird Barkochba genannt.

2) Dort fanden sie Landsleute, s. Philo, Legat. ad Cajum 36 und die Apostelgeschichte. Der Sokratiker Korinth, den Trypho gesprochen hat, ist sonst nicht bekannt. Der Name „Korinth“ könnte auch verdorben sein. In dem Liber adv. omnes haer. Pseudotertullians c. 3 bieten die Codd. AB „Corinthus“ für „Cerinthus“.

Widerspruch seitens des Juden, daß das jüdische Volk auch jetzt noch nicht überall verbreitet sei, daß es vielmehr Völker gebe, bei denen sich noch niemals ein Jude niedergelassen habe; zu Maleachis Zeiten aber (um 1, 10f handelt es sich) sei die Verbreitung noch geringer gewesen<sup>1</sup>. In bezug auf das Schicksal der Juden heißt es c. 110: ἐξεβλήθητε πολέμηθέντες, und c. 16: „keiner von euch darf Jerusalem mehr betreten“<sup>2</sup>. Von Herodes wird gesagt, daß er nach dem Zeugnis der Juden aus Askalon gebürtig gewesen sei<sup>3</sup> und daß er, wiederum nach ihrem Zeugnis, Hoherpriester war (c. 52)<sup>4</sup>. Daß dem Herodes Archelaus, diesem ein anderer Herodes gefolgt sei, wird c. 103 berichtet<sup>5</sup>.

## 2.

Für die innere Geschichte des Judentums ist der stärkste Eindruck, den man aus dem Dialog erhält, die völlige Abhängigkeit des Volkes von den Lehrern. Wie Justin diese ausschließlich für die ganze Haltung des Volkes verantwortlich macht, so geht auch aus Tryphons Reden und Schweigen hervor, daß die Lehrer nicht nur die maßgebenden Autoritäten, sondern auch die wirklichen Leiter des Volkes sind. Dabei erscheinen sie als eine geschlossene und einheitliche Gruppe. Der ganze Streit

1) Ὡς καὶ ἀπὸ τῶν γραφῶν ἀποδείκνυται. — Die Zahl der Juden freilich ist jetzt sehr groß, s. c. 120: Ihr seid τέκνα μὲν τοῦ Ἀβραάμ, ὡς ἡ ἄμμος δὲ ἡ ἐπὶ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης ὄντες, ἥτις ἄγονός τε καὶ ἄκαρπος, πολλὴ μὲν καὶ ἀναρίθμητος ὑπάρχουσα, οὐδὲν δὲ ὕλως καρπογονοῦσα, ἀλλὰ μόνον τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης πίνουσα· ὥσπερ καὶ τὸ ἐν τῷ γένει ὑμῶν πολὺ πλῆθος ἐλέγχεται, πικρίας μὲν διδάγματα καὶ ἀθεότητος συμπίνοντες, τὸν δὲ τοῦ θεοῦ λόγον ἀποπτύοντες.

2) Vgl. zu dieser Bestimmung Apol. I 47.

3) Diese Angabe hat große Wahrscheinlichkeit; s. das Nähere bei Schürer I<sup>3</sup> S. 292.

4) Daß die hasmonäischen Fürsten priesterliche Functionen ausgeübt haben, ist bekannt; von den Herodianern ist es m. W. sonst nicht bezeugt.

5) Bemerkenswert ist etwa noch, daß es c. 78 von Damaskus heißt: τῆς Ἀραβικῆς γῆς ἦν καὶ ἔστιν, εἰ καὶ νῦν προσενέμνεται τῇ Συροφονίκῃ λεγομένῃ. Das ist richtig. Die so bestimmt von Justin vorgetragene Behauptung, die Weisen seien nach Bethlehem aus Arabien gekommen (c. 77f. 88. 102. 106), ist wohl aus der Jesajas-Weissagung, für die man die Erfüllung suchte, schon vor Justin entstanden.

zwischen Judentum und Christentum läßt sich nach dem Dialog formal als Kampf zwischen den jüdischen Lehrern und Christus (und seinen Aposteln) bezeichnen, und so lautet auch die letzte Mahnung Justins an Trypho und Genossen (c. 142): *τῶν διδασκάλων ὑμῶν σπουδάσατε προτιμῆσαι μᾶλλον τὸν τοῦ παντοκράτορος θεοῦ Χριστόν*.

Die Gruppe dieser Lehrer — unter dieser Bezeichnung ist von ihnen in den cc. 9. 38. 43. 48. 62. 68. 71. 83. 94. 102. 103. 110. 112. 114. 117. 120. 134. 137. 140. 142 die Rede — wird geographisch und local nicht näher bestimmt; sie wird von Justin als die einfache Fortsetzung „der Pharisäer und Schriftgelehrten“ des Zeitalters Christi betrachtet<sup>1</sup>, ist also in Palästina zu suchen. Namen einzelner Lehrer — sie werden auch mit den *ἄρχοντες τοῦ λαοῦ* identifiziert<sup>2</sup> — werden nicht genannt<sup>3</sup>. In Betracht kommen sie als authentische Interpreten der h. Schrift (s. c. 43. 62. 71. 83. 94. 110. 117)<sup>4</sup>, als Kritiker der Septuaginta (c. 68. 71);

1) Am deutlichsten ist das c. 102 (*ἡ τοῦ λαχροῦ αὐτοῦ λόγον δύναμις, δι' ἧς δεῖ ἡλεγε τοὺς συζητοῦντας αὐτῷ Φαρισαίους καὶ γραμματεῖς καὶ ἀπλῶς τοὺς ἐν τῷ γένει ὑμῶν διδασκάλους*); 103 (*καὶ τὸ „Ταῦροι πίονες περιέσχον με“, εἰπεῖν τοὺς καὶ αὐτοὺς μὲν τὰ ὅμοια τοῖς μόσχους ποιήσαντας, ὅτε ἤχθη πρὸς τοὺς διδασκάλους ὑμῶν, προέλεγεν . . . ὥς οὖν πατέρες εἰσὶ τῶν μόσχων οἱ ταῦροι, οὕτως οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν τοῖς τέκνοις αὐτῶν αἴτιοι ἦσαν τοῦ ἐξελεθόντας εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν συλλαβεῖν αὐτὸν καὶ ἄγειν ἐπ' αὐτούς . . . Χριστὸς πάντας ἐλέγχων ἀσόφους τοὺς παρ' ὑμῖν διδασκάλους*); c. 137 (*μηδὲ Φαρισαίοις πειθόμενοι διδασκάλους τὸν βασιλέα τοῦ Ἰσραὴλ ἐπισκώπητε*). In c. 117 erschienen sie in einer Gruppe mit den Hohenpriestern: *οἱ ἀρχιερεῖς τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ διδάσκαλοι*.

2) S. c. 73 (hier spricht Trypho). In c. 82 wird den *ἄρχοντες τοῦ λαοῦ* — also doch wohl den Lehrern — im Unterschied von den christlichen Lehrern vorgeworfen, daß sie Geld nehmen; allein nur durch eine Bibelstelle wird dies begründet. In c. 137 werden die anordnenden pharisäischen Lehrer ausdrücklich von den Archisynagogoi unterschieden: *μηδὲ Φαρισαίοις πειθόμενοι διδασκάλους* (s. Anm. 1) . . . *ὅποια διδάσκουσιν οἱ ἀρχισynάγωγοι ὑμῶν*. Nur an dieser Stelle kommen diese Beamten vor.

3) In c. 62 ist wohl eine einzelne *ἄρεσις* zu verstehen, deren Lehrer behaupten, Genes. 3, 22 sei auf die Engel zu deuten und der Menschenleib sei eine Schöpfung der Engel (s. u.).

4) Bemerkenswert ist, daß einer der jüdischen Collocutoren gesteht, er habe die Lehrer oftmals vergeblich nach der Bedeutung der Geschichte von der ehernen Schlange gefragt.

aber es wird dazu von ihren „*παράδοσις*“ gesprochen, bzw. ihrer eigenen „*νομοθεσία*“, der man folgen müsse (c. 38), und ihren „*διδάγματα*“ (c. 112). Trypho führt (l. c.) ihren *νόμος* an, mit keinem Christen zu sprechen, Justin ihre Erlaubnis, mehrere Gattinnen zu haben (c. 134. 141, s. u.), ferner ihre Behauptungen, alle Abrahamskinder würden selig (c. 44. 125. 140. 141), Gott habe menschliche Gestalt und Gliedmaßen (c. 114) usw., dazu ihre messianischen Lehren (vv. ll.), ihre Gesetzestüfteleien (so z. B. c. 112) und ihre Anordnungen zur Verächtlichmachung und Bekämpfung der Christen (vv. ll.). Alles, worüber sich die Christen in bezug auf das jüdische Volk zu beklagen haben, wird auf die Lehrer zurückgeführt, denen gegenüber das Volk als ganz passiv und blind gehorsam erscheint. *Νοῦσαι καὶ ποιῆσαι τὰ τῶν διδασκάλων* (c. 48) — das ist die einzige Aufgabe des Volkes und ihr ganzes Trachten! Daher zollt es auch den Lehrern, wie diese verlangen, die größte Hochachtung (c. 112 und sonst).

Während die Gruppe der Lehrer auf der höchsten Stufe steht, wird von Justin unter stillschweigender Zustimmung Tryphons erklärt, daß die jüdischen Secten gar nicht als Juden anzuerkennen sind. In c. 80 zählt er folgende Secten auf: *τοὺς Σαδδουκαίους ἢ τὰς ὁμοίας αἰρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν καὶ Γαλιλαίων καὶ Ἑλληνιανῶν καὶ Φαρισαίων Βαπτιστῶν*. Aus dieser Aufzählung sind die Pharisäer als eine Einschiebung wohl zu entfernen; denn nach c. 137 u. a. St. (s. o.) gehören die *διδάσκαλοι* selbst zu den Pharisäern; ferner müßten sie neben den Sadducäern stehen, nicht aber am Schluß; endlich vermißt man ein *καί* zwischen *Φαρισαίων* und *Βαπτιστῶν*, wenn die Pharisäer hier ursprünglich wären<sup>1</sup>. Man kann freilich einwenden, daß nicht Trypho, sondern Justin hier spricht und daß auch Hegesipp (bei Euseb., h. e. IV, 22) die Pharisäer unter den sieben jüdischen Secten nennt. Allein eben die Hegesippstelle, bzw. die Absicht, sieben Secten zu erhalten, wird hier auf den Abschreiber eingewirkt haben, während es doch nicht wohl erträglich ist, daß Justin hier den Pharisäern sogar den Juden-

1) Die neueren Herausgeber (auch Archambault) haben dieses *καί* einfach in den Text zu setzen sich erlaubt.

namen abspricht, die er an anderen Stellen mit den Lehrern einfach identifiziert. Eine so große Gedankenlosigkeit ist ihm doch nicht zuzutrauen. Aber wäre sie ihm auch zuzutrauen — er repetiert einfach eine in christlichen Kreisen umlaufende Liste —, so würde immer noch die paradoxe Stellung der Pharisäer in der Liste und das fehlende *καί* verraten, daß „Pharisäer“ von einem Abschreiber<sup>1</sup> an den Rand gesetzt worden ist.

Die Liste der Secten ist mit der des Hegesipp zu vergleichen<sup>2</sup>:

Justin	Hegesipp
Sadducäer	Essäer
Genisten ( <i>Γενισταί</i> )	Galiläer
Meristen ( <i>Μερισταί</i> )	Hemerobaptisten
Galiläer	Masbotheer
Hellenianer	Samariter
(Pharisäer)	Sadducäer
Baptisten	Pharisäer.

Die Listen sind, wie man sieht, ganz unabhängig von einander, auch wenn man die Baptisten mit den Hemerobaptisten<sup>3</sup> identifiziert; denn die Genisten, Meristen und Hellenianer sind dem Justin eigentümlich, die Essäer, Masbotheer und Samariter dem Hegesipp. In der Liste des letzteren machen nur die Masbotheer Schwierigkeiten; dagegen sind die drei von Justin beigebrachten Sectennamen singulär<sup>4</sup>.

1) Möglich ist, daß *Φαρισαίων Βαπτιστῶν* eine Secte bezeichnen soll, aber doch sehr unwahrscheinlich.

2) Ein sehr bedeutender Unterschied zwischen Justin und Hegesipp besteht darin, daß Hegesipp die christlichen (gnostischen) Secten von den jüdischen ableitet, während Justin davon nichts weiß und diese und jene ganz getrennt hält.

3) Über diese s. d. Untersuchung von W. Brandt.

4) M. W. hat sie nur Isidor aufgenommen (er verrät also eine, natürlich indirecte, Kunde unseres Dialogs). Er zählt (Etym. l. VIII, IV, Migne 82 p. 297) 8 jüdische Secten auf, indem er die Angaben Justins und Hegesipps verbindet (doch läßt er die Galiläer und Hellenianer aus). An 5. und 6. Stelle bietet er die Genisten und Meristen und erklärt diese Namen aus eigenen Mitteln oder auf Grund einer etymologischen Überlieferung also: „Genistaei, dicti eo quod de genere Abrahae esse se gloriantur. nam cum in Babyloniam venisset populus dei, plerique relinquentes uxores suas, babyloniciis mulieribus adhaeserunt, quidam autem

Leider vermögen wir mit diesen drei Namen gar nichts anzufangen<sup>1</sup>. Schon die Bildung der Namen „Genisten, Meristen“ ist sehr auffallend<sup>2</sup>; sie scheinen eine Art von Antithese zu bilden (*γένος, μέρος*) und es muß sich um junge Erscheinungen handeln. Vielleicht sind die Namen volksetymologisch verballhornte semitische Namen. Aber auch die „Hellenianer“ bleiben für uns ganz dunkel. Soll man die Herodianer des Epiphanius für sie einsetzen? Die Hypothese Ottos, *Ἑλληλιανῶν* zu lesen und die Secte auf Hillel zurückzuführen, befriedigt nicht; denn Hillels, des angesehenen Lehrers, Schüler waren correcte Juden. Besser läßt sich vermuten, daß einfach Hellenisten gemeint sind, gräcisierte Juden (s. Act. 6, 1). Das würde auch zu „Galiläer“ passen. Indessen am besten enthält man sich jeder Hypothese. Die Zahl jüdischer Secten war in jener Zeit unzweifelhaft sehr groß, viele sind gewiß spurlos untergegangen. Haben wir doch jüngst von einer ganz unbekannten Secte in Damaskus Kunde erhalten<sup>3</sup>.

Die Samaritaner hat Justin nicht unter den jüdischen Secten aufgezählt, denn sie sind ihm ein besonderes *ἔθνος*; aber c. 120

Israeliticis tantum coniugiis contenti vel ex eis geniti, cum reversi essent de Babylonia, diviserunt se ab omni populo et assumerunt sibi hoc nomen jactantiae. Meristae, appellati eo quod separant scripturas, non credentes omnibus prophetis, dicentes aliis et aliis spiritibus illos prophetas.“ Diese Erklärungen sind geschichtlich wertlos. — Die Listen jüdischer Secten bei Epiphanius (adv. haer. I, 14 ff.: Sadducäer, Schriftgelehrte, Pharisäer, Hemerobaptisten, Nazaräer, Ossener, Herodianer) und in den Apost. Const. (VI, 6: Sadducäer, Pharisäer, Masbotheer, Hemerobaptisten, Ebionäer, Essäer) sind ebenfalls wertlos. — Pseudohieronymus (Indiculus de haer.) mit seinen 10 jüdischen Secten ist von Isidor abhängig; doch fügt er an 2. Stelle die Galiläer hinzu und an 9. nicht die Hellenianer, sondern die Herodianer, die aus Epiphanius stammen.

1) Vgl. Friedländer, Der vorchristliche jüd. Gnostizismus (1898) S. 11 f.

2) Bei Kühner-Blaß habe ich nichts gefunden. *μεριστής* ist ein sehr seltenes Wort; es fehlt in der LXX, findet sich aber einmal bei Lukas neben *μοιρῆς* (12, 14), ist correct von *μερίζειν* gebildet und bedeutet den „Teilenden“ („Einteilenden“). *Τεινιστής* erscheint als eine falsche Analogiebildung. Was aber soll eine Secte der „Teilenden“?

3) S. Schechter, Documents of Jewish Sectaries. Vol. I. Fragments of a Zadokite Work, 1910. Dazu G. F. Moore in The Harvard Theolog. Rev. Vol. IV, 1911, July.

sagt er von ihnen — er nennt sie seine Landsleute (*ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἑμοῦ*) — generell, sie gingen in die Irre, indem sie dem unter ihnen aufgetretenen Simon Magus folgen, *ὃν θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως εἶναι λέγουσι*. Justin wiederholt hier eine Aussage, die er schon Apol. I, 26 (cf. II, 15) gemacht hat (*καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ ἐν τοῖς ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν Σίμωνα ὁμολογῶντες ἐκείνον καὶ προσκυνοῦσι*). An ihrer Zuverlässigkeit läßt sich um so weniger zweifeln, als Justin seine Bemerkung über seine Landsleute als einen Beweis seines Freimutes anführt<sup>1</sup>.

Trypho selbst gehört nicht zu den gegen die Heiden völlig abgeschlossenen Juden. Wie er sich im Eingang des Dialogs auf das Wort eines sokratischen Philosophen beruft, daß man vor dem Philosophengewand Respect haben müsse, da man aus dem Umgange mit jedem Philosophen etwas lernen könne<sup>2</sup>, so erklärt er auch c. 8 dem Justin, ihm wäre es besser gewesen, wenn er, statt auf einen Menschen zu hoffen, bei der Philosophie geblieben wäre, dann „hätte er unter der Voraussetzung eines untadeligen Lebens noch Hoffnung auf ein besseres Geschick gehabt“<sup>3</sup>. Hier blickt die Lehre von der möglichen Seligkeit

1) Hieraus folgt, daß Justin noch immer Beziehungen zu seinem Heimatlande besaß und daß ihm seine Landsleute, über deren Irrtum er sich so freimütig dem Kaiser gegenüber ausgesprochen hatte, nach seiner Meinung noch gefährlich werden konnten. Also sind alle Versuche hinfällig, die Person des Simon oder seine erfolgreiche Wirksamkeit in Samarien zu verflüchtigen. Hat sich doch Justin selbst, wie es scheint, des propagandischen Eifers der Simonianer erwehren müssen (Apol. II, 15: *τοῦ ἐν τῷ ἑμῷ ἔθνει ἀσεβοῦς καὶ πλάνου Σιμωνιανοῦ διδάγματος κατεφρόνησα*). — Goldfahn, Justinus S. 33 meint, Justins Behauptung, fast alle Samaritaner seien Verehrer des Simon Magus, beruhe auf einer Verwechslung; die Samaritaner hätten (wie die Juden) das Tetragramm mit *יהוה* bzw. *יהוה* umschrieben und das habe Justin als „Simon“ gedeutet. Das ist aber unglaublich.

2) C. 1: *Ἐδιδάχθην ἐν Ἀργεὶ ὑπὸ Κορίνθου τοῦ Σωκρατικοῦ ὅτι οὐ δεῖ καταφρονεῖν οὐδὲ ἀμελεῖν τῶν περικειμένων τόδε τὸ σχῆμα, ἀλλ' ἐκ παντὸς φιλοφρονεῖσθαι προσομιλεῖν τε αὐτοῖς, εἴ τι ὄφελος ἐκ τῆς συνουσίας γένοιτο ἢ αὐτῷ ἐκείνῳ ἢ ἐμοί*. Doch ist es möglich, daß Justin hier dem Trypho etwas in den Mund gelegt hat.

3) C. 8: *Μένοντί σοι ἐν ἐκείνῳ τῷ τῆς φιλοσοφίας τρόπῳ καὶ ζῶντι ἀμέμπτως ἐλπίς ὑπελείπετο ἀμείνονος μοίρας*.

„guter“ Heiden durch, die sich auch sonst aus den Aussprüchen einiger jüdischer Lehrer belegen läßt<sup>1</sup>.

## 3.

Das Wichtigste, was unser Dialog in bezug auf das Judentum enthält, ist, was er uns über die Exegese und Schriftgelehrsamkeit der damaligen jüdischen Lehrer mitteilt. Zwar behauptet Justin (c. 9) von ihnen, daß sie „ὁ συνίασι τὰς γραφάς“, aber das bezieht sich auf ihr angeblich irriges Verständnis. Sie leben und weben mit allen ihren Gedanken in der Schrift.

Zunächst seien die jüdischen Exegesen zu einzelnen Bibelstellen zusammengestellt.

Genes. 9, 3: Trypho schließt aus den Worten *ὅς λάχανα χόρτον*, daß man nicht alle Tiere essen dürfe; denn man esse ja auch nicht alle Pflanzen (c. 20). Nach Goldfahn (a. a. O. S. 9) war das nicht die jüdische Exegese der Stelle, vielmehr sei dieselbe von den jüdischen Lehrern wie von Justin ausgelegt und auf den schrankenlosen Fleischgenuß bezogen worden, den Gott dem Noah gestattet habe. Allein es fragt sich doch, ob Justin hier einer „essenischen“ Exegese gefolgt ist, bzw. ob er das Argument selbst construiert hat. So pflegt er, wie die folgenden Exegesen zeigen, nicht zu verfahren. Eine exegetische Tradition, die aus Genes. 9, 3 Einschränkungen des Fleischgenusses gefolgert hat, hat es jedenfalls gegeben; denn asketische Christen haben später dieselbe Auslegung gebracht. Daß aber essenische Auslegungen in die Überlieferung gekommen sind, ist eine schwierige Annahme.

Daniel 7, 9—28: Der Abschnitt wird von Trypho messianisch verstanden, aber eben deshalb die Ankunft eines Herrlichen und Großen, nicht aber eines Geringen und von aller Herrlichkeit Entblößten erwartet (c. 32). In dem Ausdruck (7, 25): *ἕως καιροῦ καὶ καιρῶν καὶ ἡμῶν καιρῶν* versteht Trypho unter *καιρός* einen Zeitraum von 100 Jahren. Das ist für die jüdischen eschatologischen Speculationen wichtig. Es ist sonst nicht direct zu belegen, wie Goldfahn (S. 10 f) mitteilt, aber vielleicht indirect. Nach dieser Berechnung soll die Zeit, in der der Böse herrschen wird, 350 Jahre dauern. Näheres erfährt man aber leider nicht.

1) S. Goldfahn, Justinus Martyr und die Agada (1873) S. 6.

Ps. 110: Die jüdischen Lehrer deuten diesen Psalm auf Ezechias (c. 33. 83), *ὡς κελευσθέντος αὐτοῦ ἐν δεξιᾷ τοῦ ναοῦ καθεσθῆναι, ὅτε προσέπεμψεν αὐτῷ ὁ βασιλεὺς Ἀσσυρίων ἀπειλῶν κτλ.* Diese Auslegung ist nicht zu belegen. Die jüdische Überlieferung bezieht den Psalm auf Abraham oder auf den Messias (Goldfahn S. 31).

Ps. 72: Die jüdischen Lehrer deuten diesen Psalm auf Salomo (c. 34. 64), weil er die Aufschrift *εἰς Σολομῶνα* trägt. Diese Auslegung war die herrschende.

Ps. 24: Die jüdischen Lehrer, „οἱ παρ' ὑμῶν ἐξηγηταί“, beziehen diesen Psalm ebenfalls auf Salomo (c. 36. 85). Das läßt sich auch aus der sonstigen jüdischen Tradition belegen (Goldfahn S. 12ff). An der zweiten Stelle fügt aber Justin hinzu, einige Lehrer bezögen den Psalm auf Ezechias, und das läßt sich sonst nicht belegen.

Jesaj. 7: Die jüdischen Lehrer beziehen alles auf Ezechias (c. 43. 66. 67f. 71. 77. 84) und sagen, „νεᾶνις“, nicht „παρθένος“, heiße es in der h. Schrift<sup>1</sup>. In der jüdischen Überlieferung sonst wird der Abschnitt auch auf Ezechias bezogen, bzw. auf Ereignisse während seiner Regierung (Goldfahn S. 25ff).

Über die Controverse „νεᾶνις oder παρθένος“ s. u.

Genes. 49, 8ff: Es scheint, daß jüdische Lehrer das christliche Argument, daß es bis Christus im jüdischen Volke stets „ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι“ aus dem Stamme Juda gegeben habe, nach Christus aber nicht mehr — durch den Hinweis widerlegt haben, daß die Herodianer keine Juden, sondern Askaloniten gewesen seien (c. 52).

1) C. 67: Ὁ Τρύφων ἀπεκρίνατο· Ἡ γραφὴ οὐκ ἔχει· Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήπεται καὶ τέξεται υἱόν, ἀλλ'· Ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ λήπεται καὶ τέξεται υἱόν... "Ἐστὶ δὲ ἡ πᾶσα προφητεία λελεγμένη εἰς Ἐζεκιάν, εἰς δὲ καὶ ἀποδείκνυται ἀποβάντα κατὰ τὴν προφητείαν ταύτην, cf. c. 77, wo Justin sagt: οὐχ ὡς βούλεσθε ἐξηγεῖσθαι συγχωρηθήσεται ὑμῖν, ὅτι Ἐζεκιᾶς ἐπολέμησε τοῖς ἐν Δαμασκῷ ἢ ἐν Σαμαρείᾳ ἔναντι βασιλέως Ἀσσυρίων. Also führten jüdische Lehrer im Einzelnen den Beweis, daß Ezechias gemeint sei. In keiner LXX Handschrift findet sich natürlich heute „νεᾶνις“; aber es ist wohl auch fraglich, ob jemals eine Handschrift dies geboten hat. In c. 68 beruft sich Trypho dafür, daß der Messias aus Mannessamen entstehen werde, auf Ps. 132, 11 ἀπὸ τῆς ὀσφύος τοῦ Δαβὶδ).

Deut. 4, 19: Trypho verwahrt sich dagegen, daß diese Stelle so ausgelegt werde, als gebe es wirklich besondere Götter der Nationen bzw. als habe Gott Sonne und Mond für die Heiden zu Göttern gemacht. Diese Verwahrung findet sich auch in der jüdischen Tradition: die Propheten bedienten sich einer nicht wörtlich zu nehmenden Redeweise (c. 55. 121), s. Goldfahn S. 18f. Merkwürdig ist, daß Justin unbefangen behauptet, daß Gott früher die Sonne den Heiden zur Anbetung gegeben habe.

Genes. 18, 1—19, 28: Trypho sieht in den drei Männern, die dem Abraham bei der Eiche erschienen sind, Engel, in keinem von ihnen aber Gott selbst; dieser sei dem Abraham vielmehr vorher erschienen (c. 56). Ähnliches, aber nicht genau Entsprechendes findet sich in der alten jüdischen Überlieferung, s. Goldfahn S. 19f.

Genes. 18, 6f: Trypho bezeichnet die Angabe, daß die Engel gegessen haben, als eine Aporie und löst sie dann selbst so, daß das Essen der Engel kein wirkliches Essen gewesen sei, sondern eine eigenartige „Verrichtung“ (c. 57). Das entspricht der jüdischen Tradition, s. Goldfahn S. 21f. Auch daß das Manna die Speise der Engel sei (nach Ps. 78, 25), wird Justin aus der jüdischen Überlieferung haben (l. c. u. c. 131).

Exod. 3, 1. 4: Die hier obwaltende Aporie wird von Trypho so gelöst, daß Gott selbst es war, der mit Moses gesprochen hat, während der im Feuer Erscheinende ein Engel war (c. 60); auch der Satz muß „einigen“ jüdischen Lehrern beigelegt werden, daß die *δύναμις ἢ παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν ὁλῶν φανείσα τῷ Μωσεί ἢ τῷ Ἀβραάμ ἢ τῷ Ἰακώβ* bald „Engel“, bald *δόξα*, bald „Mann“ und „Mensch“, bald Logos heiße. Näheres über ihn s. u. (c. 128). Verwertet in der jüdischen Überlieferung bei Goldfahn S. 22f.

Genes. 1, 26ff: Die jüdischen Lehrer verstehen das „*ποιήσωμεν*“ als eine Ansprache Gottes an sich selbst oder an die Elemente (*στοιχεῖα*); die Lehrer einer bestimmten (jüdischen) *αἵρεσις* aber<sup>1</sup> beziehen es auf die Engel und sehen in dem Menschenleib eine Schöpfung der Engel (c. 62); s. die jüdischen Parallelen bei Goldfahn S. 24f<sup>2</sup>.

1) Was das für eine Secte ist, wird leider nicht gesagt.

2) Doch fehlen Parallelen zu dem Satze, daß der Menschenleib eine

Jesaj. 42, 8: Trypho will aus dieser Stelle folgern, daß es keinen Zweiten neben Gott geben kann, mit dem er seine Herrlichkeit teilen will (c. 65).

Ps. 96: Trypho erklärt, daß dieser Psalm nicht messianisch zu verstehen sei, sondern auf Gott selbst sich bezieht (c. 74).

Genes. 6, 2: Trypho lehnt es ab, hier Engel zu verstehen, die gefrevelt haben und von Gott abgefallen sind (c. 79); er urteilt hier also anders als Philo und Josephus<sup>1</sup>.

Num. 21, 8. 9: Die Geschichte von der ehernen Schlange bleibt nach der jüdischen Aussage ein Rätsel (c. 74)<sup>2</sup>.

Ps. 22: Die jüdischen Lehrer lehnen die messianische Deutung dieses Psalms ab (c. 97).

Micha 4, 1—7: Die jüdischen Lehrer gestehen den messianischen Sinn dieser Verse zu, behaupten aber, der Messias sei noch nicht gekommen (c. 110); so auch die sonstige jüdische Überlieferung, s. Goldfahn S. 32f.

Maleachi 4, 5: Die jüdischen Lehrer erklären, daß Elias dem Kommen des Messias vorangehen werde, Elias sei aber noch nicht erschienen (c. 8. 49); so auch die jüdische Überlieferung (Goldfahn, a. a. O.).

Sachar. 3, 3f: Ob die Erklärung der schmutzigen Kleider des Hohenpriesters Josua (sein ehebrecherisches Weib) von den jüdischen Lehrern stammt, steht dahin, ist aber wahrscheinlich (c. 116). Goldfahn (S. 37) zeigt, daß jene schmutzigen Kleider in der jüdischen Überlieferung auf die Söhne Josuas gedeutet würden, die sich unebenbürtige Frauen genommen hatten.

Schöpfung der Engel sei. Goldfahn denkt an eine jüdisch-gnostische Secte. Allein wenn es ein jüdisches Theologumenon gab, daß das Gesetz durch die Engel gegeben worden ist, so kann auch ein nicht gnostischer jüdischer Lehrer jenen Satz behauptet haben. Den Text zu ändern und *παρ' ἡμῖν* statt *παρ' ὑμῖν* zu schreiben, liegt kein Grund vor.

1) Beachtenswert ist, wie heftig Trypho hier wird: *Ὁ Τρύφων ὑπαναγκιζὼν μὲν, αἰδοῦμενος δὲ τὰς γραφάς, ὡς ἐδηλοῦτο ἀπὸ τοῦ προσώπου αὐτοῦ, εἶπε πρὸς με τὰ μὲν τοῦ θεοῦ ἁγιά ἐστιν, αἱ δὲ ὑμετέρας ἐξηγήσεις τετεχνασμέναι εἶσιν, ὡς φαίνεται καὶ ἐκ τῶν ἐξηγημένων ὑπὸ σοῦ, μᾶλλον δὲ καὶ βλάβητοι.*

2) Goldfahn (S. 36) zeigt, daß es wohl eine jüdische Erklärung damals gab, ja, daß Justin selbst sie aus Sap. Sal. 16, 6f gekannt hat oder hätte wissen können.

Maleachi 1, 10—12: Die jüdischen Lehrer sagen (c. 117): τὰς μὲν Ἱεροσολὰς ἐπὶ τῶν ἐκεῖ τότε οἰκούντων Ἰσραηλιτῶν καλουμένων θυσίας οὐ προσδέχεται ὁ θεός, τὰς δὲ διὰ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ τότε δὴ ὄντων ἀπὸ τοῦ γένους ἐκείνου ἀνθρώπων εὐχὰς προσίσθαι αὐτὸν εἰρηκέναι καὶ τὰς εὐχὰς αὐτῶν θυσίας καλεῖν. Diese sehr interessante und wichtige Auslegung ist auch sonst in der alten jüdischen Überlieferung zu belegen, s. Goldfahn S. 38f.

Jesaj. 49, 6: Die jüdischen Lehrer beziehen das auf den „Geora“ und die Proselyten (c. 122)<sup>1</sup>.

Jesaj. 42, 6f: Die jüdischen Lehrer beziehen diese Verse auf das Gesetz und auf die, welche von dem Gesetz erleuchtet sind, die Proselyten (c. 122)<sup>2</sup>.

In die Controverse zwischen Justin und den Juden in bezug auf das richtige Verständnis der Bibelstellen spielt noch die Frage des Textes hinein. Der Grundtext liegt so gut wie ganz außerhalb der Cognition Justins; es handelt sich um den griechischen Text. Hier fehlt es nicht an Beschwerden seitens Justins, die aber, wie sich zeigen wird, sämtlich der Unterlagen ermangeln.

Erstmalig erscheint eine Controverse bei Jesaj. 7. Justin sagt (c. 43), daß die jüdischen Lehrer behaupten, es heiße ἡ νεᾶνις und nicht ἡ παρθένος. Jene Übersetzung ist die des Aquila<sup>3</sup>; aber Justin ist nicht so gelehrt, daß er diesen kennt. C. 67 erklärt Trypho selbst: ἡ γραφὴ ἔχει „ἡ νεᾶνις“. Nun zeigt Justin, daß er die Glocken hat läuten hören (c. 68); er sagt, die jüdischen Lehrer wagten es zu behaupten, die LXX (ἡν ἐξηγήσαντο οἱ ἐβδομήκοντα ὑμῶν πρεσβύτεροι παρὰ Πτολεμαῖον

1) Justin kennt das Wort „γεόρα“ aus der LXX (Exod. 12, 19; Jesaj. 14, 1). Das Wort „Proselyten“ benutzt Justin auch für christliche Katechumenen (s. c. 23. 122); auch συναγωγὴ braucht er (c. 63) für christliche Gemeinden.

2) Möglicherweise beruht auf jüdischer Überlieferung, was Justin über Davids Fall (καύχησις) bemerkt (c. 141), s. Goldfahn, S. 42f, der dazu S. 44—54 noch eine Reihe von Exegesen Justins zusammengestellt hat, die möglicherweise antithetisch auf Exegesen jüdischer Lehrer zurückgehen oder umgekehrt Anlaß zu solchen gegeben haben.

3) S. Iren. III, 21, 1. Sie ist höchstwahrscheinlich bereits gegen die christliche Lehre von der Jungfrauengeburt gemünzt.

τῶ τῶν Αἰγυπτίων βασιλεῖ γενόμενοι) sei in einzelnen Stücken nicht wahrhaftig (ἀληθῆ) und demgemäß beanstandeten sie den Text, wo dieser unwidersprechlich klar gegen ihre Meinung steht: αὐτοὶ ἐξηγείσθαι πειρῶνται, so sei das „ἡ νεανίς“ entstanden. Aber sie übersetzen nach Justin nicht nur tendenziös, sondern sie haben auch aus den Übersetzungen weggelassen, was ihnen, weil es deutlich die christliche Lehre stützt, unbequem ist<sup>1</sup>. Freilich leugneten sie das aufs entschiedenste, aber es sei so. Trypho hält das für unglaublich<sup>2</sup>; allein Justin bleibt dabei<sup>3</sup> und ist nur großmütig genug anzunehmen, daß die anwesenden Juden bisher nichts von diesem Frevel gehört haben. Daß er sich (in gutem Glauben<sup>4</sup>) geirrt hat, steht heute fest; denn die vier Beweise, die er c. 72 u. 73 anführt, sind keine solchen<sup>5</sup>,

1) C. 71: πολλὰς γραφὰς τέλεον περιῖλον ἀπὸ τῶν ἐξηγήσεων τῶν γεγενημένων ὑπὸ τῶν παρὰ Πτολεμαίῳ γεγενημένων πρεσβυτέρων, ἐξ ὧν διαρρήδην οὗτος αὐτὸς ὁ σταυρωθεὶς ὅτι θεὸς καὶ ἄνθρωπος καὶ σταυρούμενος καὶ ἀποθνήσκων κεκηρυγμένος ἀποδείκνυται, cf. c. 84: τοιμᾶτε παραγράφειν τὰς ἐξηγήσεις (τῶν ἐβδομήκοντα).

2) C. 73: Εἰ παρέγραψάν τι ἀπὸ τῶν γραφῶν οἱ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ, θεὸς δύναται ἐπίστασθαι [so würde sich kein Jude ausgedrückt haben]· ἀπίστω δὲ ἔοικε τὸ τοιοῦτον.

3) L. c. Er ist dadurch in den Stand gesetzt, den Juden eine Sünde vorzuwerfen, die schlimmer sei als das goldene Kalb, der Molochdienst und der Prophetenmord — Schriftverfälschung!

4) Gutgläubig war auch Tertullian, wenn er es für wahrscheinlich erklärte, daß die Juden die Apokalypse Henoch nicht in die Bibel aufgenommen hätten ihres Zeugnisses für Christus wegen (De cultu fem. I, 3).

5) Zuerst führt er eine Stelle aus Esra an (Inc.: Καὶ εἶπεν Ἐσδρας τῷ λαῷ· τοῦτο τὸ πάσχα, expl.: ἐπίχαρμα τοῖς ἔθνεσιν). Sie fehlt in allen Mss., findet sich aber als Citat lateinisch auch bei Lactantius, Inst. div. IV, 18, 22 und ist jedenfalls christlichen Ursprungs. Sodann führt er als von den Juden getilgt (doch sei sie noch in einigen Synagogen-Handschriften zu finden, πρὸ γὰρ ὀλίγον χρόνον ταῦτα ἐξέκοψαν; die Unterscheidung von jüdischen und christlichen LXX-Handschriften ist hier bemerkenswert und daß Justin auch jüdische eingesehen hat) Jerem. 11, 19 an; die Stelle findet sich aber in allen Handschriften. Drittens citiert er als zum Buch des Jeremias gehörig ein Orakel (Inc.: Ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεός, expl.: τὸ σωτήριον αὐτοῦ), welches dort nicht steht, christlichen Ursprungs ist und auch von Irenäus nicht weniger als viermal (III, 20, 4; IV, 22, 1; 33, 1. 12; V, 31, 1) angeführt wird, an der ersten Stelle als jesajanisch (ex errore librorum?), an der zweiten als jeremianisch. Viertens (s. auch Apol. I, 41) behauptet er, die Juden hätten in Ps. 96, 10 die Worte

und ebenso ist seine Behauptung, die Juden hätten die Zersägung des Jesajas (aus der h. Schrift) getilgt, irrig; denn sie hat niemals in der h. Schrift gestanden<sup>1</sup>.

In c. 52 schreibt Justin, Genes. 49, 10 wiedergebend: ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ; c. 120 (131) sagt er, es heiße in der LXX vielmehr: ἕως ἂν ἔλθῃ ὃ ἄπόκειται, aber er wolle sich auf diesen Text, der klärlich christologisch sei, nicht berufen, da ihn seine Gegner nicht anerkennen und er nur ex concessis operiere. Allein der echte LXX-Text lautet τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ; die andere Fassung ist dunklen Ursprungs.

In c. 124 schreibt Justin, Ps. 82, 7 wiedergebend: ὑμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωπος (so ist zu lesen) ἀποθνήσκετε, bemerkt aber dann, daß die LXX ἄνθρωποι bieten. Woher er die LA ἄνθρωπος hat (so Cod. R der LXX) ist nicht festzustellen.

In c. 137 behauptet Justin, Jesaj. 3, 9f wiedergebend, die LXX böten „ἄρωμεν“, während die Juden „δήσωμεν“ setzten; heute steht in allen LXX-Codd. „δήσωμεν“, während sich allerdings bei zahlreichen Kirchenvätern ἄρωμεν findet.

In c. 138 citiert Justin als jesajanisch die Worte: Ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ τοῦ Νῶε ἔσωσά σε; seine Gegner kennen sie auch und beziehen sie auf das jüdische Volk. Das Wort findet sich aber bei Jesajas nicht und kann auch sonst nicht nachgewiesen werden.

„ἀπὸ τοῦ ξύλου“ weggelassen, während sie doch ein Christ hinzugesetzt hat. Sie finden sich auch bei Tertullian, Ambrosius, Augustin, Leo, Gregor I. u. a. und in einer griechischen und mehreren lateinischen Handschriften. Vielleicht hat sie schon der Verf. des Barnabasbriefs (S, 5) vorausgesetzt.

Nicht so ist es also, daß jüdische Fälschungen des AT in anti-christlichem Interesse nachweisbar wären, sondern umgekehrt: es bestand bis zur Schöpfung und Einbürgerung des NT Gefahr, daß die Christen sich das „vetus instrumentum“ für ihre Zwecke zurecht machten und auch vor Eingriffen in den Text sich nicht scheuten. Vgl. hier die Nachweise, die ich „Altchr. Lit.-Gesch.“ I S. 845ff gegeben habe, die leider bisher von niemandem verfolgt worden sind. — Zu bedauern ist, daß Justin an mehreren Stellen sagt, er wolle — den Bibeltext anlangend — nur ex concessis argumentieren; dadurch hat er uns wahrscheinlich um die Kenntnis mehrerer christlicher Textinterpolationen gebracht.

<sup>1</sup> S. c. 120. Vielleicht dachte Justin an die Ascensio Jesajae, in der die Zersägung steht; sie stammt aus jüdischer Überlieferung (s. Otto z. d. St.).

Abgesehen von den Erklärungen jüdischer Lehrer bzw. des Trypho in bezug auf bestimmte Bibelstellen finden sich in dem Dialog aber noch zahlreiche Äußerungen, die auf die religiöse und gesetzliche Haltung der damaligen Juden und auf ihre Schriftbenutzung ein helles Licht werfen.

Zunächst geht aus c. 10 (cf. 46) hervor, daß der Jude die Gesetzlichkeit der Lebensweise für die *conditio sine qua non* der Gottwohlgefälligkeit und des Heils hält: Feste, Monate, Sabbate und Beschneidung — das ist vor allem nötig; kein Unbeschnittener kann selig werden, und das gilt auch von den Nichtjuden und Sklaven<sup>1</sup>. Umgekehrt erhebt der Jude keinen Widerspruch, wenn Justin wiederholt behauptet, nach jüdischer Vorstellung garantiere die Abrahamssohnschaft das Heil, indem einem Abrahamssohn keine Sünde angerechnet werde — doch ist selbstverständlich in diese Sohnschaft die Gotteserkenntnis (*γνώσις θεοῦ*) als Voraussetzung des Heils eingeschlossen, die Justin auch einmal ausdrücklich in diesem Zusammenhange hervorhebt (c. 141)<sup>2</sup>. Die Beobachtung der Beschneidung, das Feiern am Sabbat<sup>3</sup>, den Gebrauch ungesäuerten Brotes hält der Jude an sich für „*ἐντέλεια*“<sup>4</sup> und für den von Gott geforderten Gehorsam

1) Doch räumt Trypho ein, daß von Abraham bis Moses von Gesetzlichem nur die Beschneidung bestanden hat und daß trotzdem die Abrahamskinder selig geworden sind. — Ist die Beschneidung die *conditio sine qua non* des Heils, so gilt umgekehrt, daß auch jeder beschnittene Heide vollen Anteil an ihm hat, weil er gleichsam Vollblut-Jude wird, s. c. 123: *Προσῆλυτος ὁ περιτεμνόμενος εἰ (lege ἐν) τῷ τῷ λαῷ προσεχωρηκέναι ἐστὶν ὡς αὐτόχθων*. Übrigens bemerkt Justin, wo er constatiert, daß niemand das Gesetz *ἀκριβῶς* gehalten habe: *οὐδ' ὑμεῖς τολμήσετε ἀντειπεῖν* (c. 95).

2) Über *γνώσις θεοῦ* s. jetzt die aufklärenden Ausführungen von Norden, *Agnostos Theos* (1913) S. 83 ff.

3) Das Argument, das Justin diesen Feiern entgegenhält — Gottes Wirken, welches am Sabbath nicht aussetzt — ist nachmals oft wiederholt und von den Juden widerlegt worden. Cf. c. 29 u. 23, wo Justin das Wort des Greises anführt, dem er seine Bekehrung verdankt: *Ὁρᾷτε διὰ τὰ στοιχεῖα οὐκ ἀργεῖ οὐδὲ σαββατίζει*. Trypho (c. 27) beruft sich besonders auf Jesaj. 58, 13f.

4) Auch die Zizith und die Tephillin werden c. 46 genannt; jene heißt *τὸ κόκινον ῥάμμα* (Ms. irrtümlich *βάμμα*), diese *φυλακτήρια* (*ἐν ὑμέσιν λεπτοτάτοις γεγραμμένα χαρακτῆρων τινῶν, ἃ πάντως ἄγία νοοῦμεν εἶναι*), s. Schürer II<sup>4</sup> S. 566 ff.

(c. 12). Die rituelle Reinheit ist die entscheidende und steht über der sittlichen (l. c. u. c. 14). Der Jude legt Gewicht auf Tauchbäder (c. 14. 19. 46)<sup>1</sup>, verhöhnt die Vorhaut (c. 29) und den Gebrauch von heißem Wasser am Sabbat (l. c.). Die Lehrer gestatten den Juden nicht, mit einem Christen zu discutieren (c. 38. 112)<sup>2</sup>; sie selbst aber beschäftigen sich mit solchen Fragen wie die, warum an der und der Stelle keine weiblichen Kamele genannt werden, oder was es mit den weiblichen Kamelen auf sich hat, oder warum bei den Oblationen soundso viel Mehl und Öl vorgeschrieben ist (c. 112)<sup>3</sup>, oder welche Bewandtnis es mit der kleinen Namensveränderung von Abraham und Sara hat (c. 113)<sup>4</sup>. Wir erfahren ferner, daß die jüdischen Lehrer es gestatten, mehrere Frauen zu haben, und daß sie überhaupt die Ehe lax behandeln (c. 134. 141)<sup>5</sup>, daß sie die Bibel an den Stellen, wo sie von Gliedmaßen Gottes spricht, wörtlich verstanden wissen wollen und die Erscheinungen

1) Justin greift sie so an, daß man glauben könnte, er habe das neue, von Grenfell und Hunt entdeckte Evangelien-Fragment gekannt (s. meine Sammlung: „Aus Wissenschaft und Leben“ II S. 237 ff.).

2) S. Goldfahn S. 15f.

3) *Τὰ δὲ μεγάλα καὶ ἄξια ζητήσεως οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν μηδέποτε τολμῶσι λέγειν μηδὲ ἐξηγεῖσθαι ἢ καὶ ἡμῶν ἐξηγουμένων παραγγέλλουσιν ὑμῖν μηδὲ ὅλως ἐπαίειν μηδὲ εἰς κοινωνίαν λόγων ἐλθεῖν.*

4) S. Goldfahn S. 34f. Hier sieht man deutlich, daß Justin den Grundtext nicht kannte.

5) *Οἱ ἀσίνετοι καὶ τυφλοὶ διδάσκαλοι ὑμῶν καὶ μέχρι νῦν καὶ τέσσαρας καὶ πέντε ἔχειν ὑμᾶς γυναῖκας ἕκαστον συγχωροῦσι, καὶ ἐὰν εὐμορφόν τις ἰδὼν ἐπιθυμήσῃ αὐτῆς, τὰς Ἰακώβ τοῦ Ἰσραὴλ καὶ τῶν ἄλλων πατριαρχῶν πράξεις ἀνιστοροῦντες καὶ μηδὲν ἀδικεῖν λέγοντες τοὺς τὰ ὅμοια πράττοντας . . . . Εἰ συνεχωρεῖτο, ἦν βούλεται τις καὶ ὡς βούλεται καὶ ὅσας βούλεται, λαμβάνειν γυναῖκας, ὅποιον πράττουσιν οἱ ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν ἄνθρωποι, κατὰ πᾶσαν γῆν, ἐνθα ἂν ἐπιδημήσωσιν ἢ προσπεμφθῶσιν, ἀγόμενοι ὀνόματι γάμον γυναῖκας, πολὺ μᾶλλον ἢ τῷ Δαυὶδ τοῦτο συνεχωρεῖτο πράξειν.* Dies muß aus dem Leben gegriffen sein und ist für den damaligen Stand der Monogamie bei den Juden wichtig. Auch daß Justin von vier oder fünf Frauen spricht, ist nicht zufällig und zeigt seine Genauigkeit; s. Schürer, I<sup>4</sup> S. 406f.: „Wieviel Frauen ein Privatmann haben dürfe, wird in der Mishna nicht ausdrücklich gesagt; es wird aber vorausgesetzt, daß er vier bis fünf haben dürfe (vier: Jebamoth IV, 11; Kethuboth X, 1—6; fünf: Kerithoth III, 7; vgl. im allgemeinen auch Kidduschin II, 7; Bechoroth VIII, 4).“

Gottes in Engel- bzw. Menschengestalt von hier aus erklären (c. 114)<sup>1</sup>, daß die Dämonen im Namen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs wirksam von den Juden ausgetrieben werden, daß ihre Beschwörer aber sonst allerlei Hokuspokus machen (c. 85)<sup>2</sup>, daß das wirksamste Gebet das Gebet ist, welches von den stärksten Bußgebärden begleitet ist (c. 90)<sup>3</sup>, und daß die jüdischen Lehrer den Namen „Israel“ nicht zu deuten wissen (c. 125)<sup>4</sup>.

Endlich sei noch erwähnt, daß Justin drei Mitteilungen macht, für die die h. Schrift keine Unterlage gewährt und die z. T. aus der jüdischen Überlieferung stammen, nämlich daß die beiden Böcke am großen Versöhnungstag ähnlich sein mußten (c. 40)<sup>5</sup>, daß es zwölf Glöckchen waren, die am Talar des Hohenpriesters hingen (c. 42)<sup>6</sup>, und daß beim Wüstenzug die Kleider mit den Kindern gewachsen seien (c. 131)<sup>7</sup>.

Auf den ersten Blick scheinen die hermeneutischen Principien der Exegese bei den Gegnern sehr verschiedene zu sein — gegenseitig werfen sie sich Unverständnis der h. Schriften und Blindheit vor —; aber wenn man näher zusieht, gewahrt man, daß es dieselben Principien sind und daß nur ihre Anwendung controvers ist. Justin könnte ja auch gar nicht darauf rechnen,

1) *Οἰόμενοι χειρας καὶ πόδας καὶ δακτύλους καὶ ψυχὴν ἔχειν ὡς σύνθετον ζῶον τὸν πατέρα τῶν ὕλων καὶ ἀγέννητον θεόν.*

2) Justin sagt, wenn die jüdischen Beschwörer die Namen von Königen, Gerechten und Propheten wählen, geht die Sache nicht. Dazu: sie brauchen, *ὥσπερ καὶ τὰ ἔθνη, θυμιάμασι καὶ καταδέσμοις.* Das muß aus dem Leben gegriffen sein.

3) *Ἡ μετὰ οἶκτον καὶ δακρύων εὐχὴ μειλίσσεται τὸν θεὸν καὶ ἡ ἐν προφητῇ κατακλίσσει καὶ ἐν γόνασιν ὀκλάσαντός τινος.* Justin sagt dies, sagt es aber als Concessum.

4) Justin trägt dann seine Deutung vor („*ἀνθρωπος νικῶν δύναμιν*“ = *אֱלֹהֵי שָׂרָא*), wie er schon c. 103 den Namen „Satanas“ als „*ἀποστάτης ὄφις*“ enthüllt hatte. Wo er diese Erklärungen gefunden hat, sagt er nicht.

5) S. darüber Goldfahn, S. 16f.

6) Hier liegt wohl eine Verwechslung vor mit den 12 Edelsteinen. s. Otto z. d. St. Über eine ähnliche Verwechslung s. Goldfahn S. 7f. zu c. 14 (daß die Juden nach Gottes Gebot *μετὰ τὰς ἑπτὰ ἡμέρας τῶν ἀζυμοφαγίων* neuen Sauerteig herbeischaffen müssen).

7) S. darüber Goldfahn S. 41f.

seine Gegner aus der h. Schrift ins Unrecht zu setzen und zu bekehren, wenn seine exegetischen Principien ihnen fremd und unannehmbar wären. Diese gemeinsamen Principien lassen sich also formulieren:

(1) Die richtige Schriftauslegung beruht auf göttlicher Gnade (c. 58. 119).

(2) Wer seine Beweisführungen in göttlichen Dingen auf die Schrift stützt und neben dem Welterschöpfer keinen anderen Gott gelten läßt, den muß man anhören (c. 56). Über die Schwere des Frevels der Schriftverfälschung s. o. S. 66 Anm. 3.

(3) Die wahren und richtigen Schriftgedanken kann man nicht oft genug wiederholen — wiederholt sich doch stets der Lauf der Sonne und Gestirne und muß man doch immer wieder sagen, daß zwei mal zwei vier ist (c. 85). Auch gibt es Schriftstellen, die so klar sind, daß man sie nicht zu erklären, sondern nur zu hören braucht (c. 55).

(4) Niemals darf angenommen werden, daß Schriftstellen sich widersprechen, und niemals darf es daher bei einer Aporie sein Bewenden haben. Im äußersten Falle muß man erklären, man verstehe die Stelle nicht, darf aber keinen Widerspruch zugeben (c. 65).

(5) Viele Stellen müssen wörtlich (*ἀπλῶς*) verstanden werden; wer solche Stellen tropisch bzw. symbolisch versteht, ist der *κατασκευὴ λόγων ἐν μόνῃ τέχνῃ* schuldig (c. 58) und bietet Auslegungen, die *τετεχνασμένοι καὶ βλάσφημοι* sind (c. 79). Wenn z. B. der Jude in Genes. 3, 22 („Adam ist geworden wie unser einer“) das „unser“ nicht als wirklichen Plural deutet, so ist das eine unstatthafte Tropologie und „sophistisch“ (c. 129). Umgekehrt wirft der Jude dem Justin *εἰρωνεύεσθαι* vor, wenn er leugne, daß er bei seinen Auslegungen oft *λόγοι τεχνικοί* anwende, d. h. in unstatthafter Weise allegorisiere. Demgegenüber sagt Justin: „Ich bin wahrhaftig“ (c. 58).

(6) Aber viele Stellen sind absichtlich vom h. Geist dunkel (*παρακεκαλυμμένως* c. 76; *ἐπικεκαλυμμένως* c. 68. 130) geschrieben, damit nicht alle sie verstehen und damit man sich anstrengt (c. 90)<sup>1</sup>. Der h. Geist braucht Parabeln und Gleichnisse (c. 77), bietet *ὁλκονομία* und *μυστήρια* (c. 134 u. sonst); ja er

1) Bzw. auch: *ἀπέκρυψεν ὁ θεὸς διὰ τὴν κακίαν* (c. 55).

hat Dinge in die h. Schriften hineingeschrieben, die zunächst und auf lange gar nicht erkannt werden konnten (c. 76). Es gibt eine *τέχνη* des h. Geistes in der Art, wie er Gedanken als Typus und Symbole in die h. Schriften gesteckt hat (c. 114). Diese geben sogar Anlaß zur *συκοφαντία*, wenn man nicht behutsam mit ihnen umgeht (c. 94)<sup>1</sup>.

(7) Hieraus folgt, daß neben der wörtlichen Erklärung für viele Stellen die Tropologie (c. 57. 114. 129) aufgeboten werden muß und die *τέχνη* (c. 54. 114 u. sonst). Wer solche Stellen ohne *τέχνη* (Allegorie, Typologie) erklärt, erklärt sie *ταπεινῶς* und *ψιλῶς* (c. 112), *χαμαιπετές* (c. 134) und *χαμερπῶς* (c. 112); sie müssen *θειωδέστερον* erklärt werden (s. c. 134).

(8) Ganz verwerflich ist es, im Streit um die Schrift sich wie die Fliegen auf eine wunde Stelle zu setzen (c. 115)<sup>2</sup>, aus *φιλονεικία* heraus zu reden oder zu schweigen (c. 117. 125), den Gegner durch Vexierfragen *ἀλογεῖν* zu machen (c. 93) usw.<sup>3</sup>

1) In dieser Hinsicht verweist Trypho auf solche Stellen in der h. Schrift, in denen die Existenz zahlreicher Götter zugestanden oder vorausgesetzt zu sein scheint, s. c. 55: Ἀπόδειξον ἡμῖν ὅτι ἕτερος θεὸς παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων ὑπὸ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁμολόγηται εἶναι, φυλαξάμενος λέγειν τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, ἃ γέγραπται τοῖς ἔθνεσι συγκεχωρηκέναι τὸν θεὸν ὡς θεοὺς προσκυνεῖν· καὶ τοῦτο τῷ λόγῳ ὥσπερ χρώμενοι [lies ὡς παραχρώμενοι] προφητῶν πολλὰκις λέγουσιν, ὅτι Ὁ θεὸς σου θεὸς τῶν θεῶν ἐστὶ καὶ κύριος τῶν κυρίων κτλ. Οὐ γὰρ ὡς ὄντων θεῶν ταῦτα λέγεται. — Was das Geheimnisvolle und die Mythen in den Prophetenworten betrifft, so gilt folgender Satz (c. 68): Πολλοὺς λόγους τοὺς ἐπιτεκαλυμμένους καὶ ἐν παραβολαῖς ἢ μυστηρίοις ἢ ἐν συμβόλοις ἔργων λελεγμένους οἱ μετ' ἐκείνους τοὺς εἰπόντας ἢ πράξαντας γενόμενοι προφητῶν ἐξηγήσαντο. Trypho billigt diese Beobachtung ausdrücklich. Die successive Reihe der Propheten (c. 32 κατὰ διαδοχὴν) kommt hier also auch für das Verständnis der h. Schriften in Betracht.

2) Ὡσπερ αἱ μύτιαι ἐπὶ τὰ ἔλκη προστρέχετε καὶ ἀφίπτασθε· κἂν γὰρ μυρία τις εἴπῃ καλῶς, ἐν δὲ μικρὸν ὀτιοῦν εἴῃ μὴ εὐάρεστον ὑμῖν ἢ μὴ νοούμενον ἢ μὴ πρὸς τὸ ἀκριβές, τῶν μὲν πολλῶν καλῶν οὐ πεφροντίκατε, τοῦ δὲ μικροῦ ῥηματίου ἐπιλαμβάνεσθε καὶ κατασκευάζειν αὐτὸ ὡς ἀσέβημα σπουδάζετε.

3) An einigen Stellen ist es auch notwendig, den Context zu beachten, wenn man den Sinn nicht verfehlen will, s. 65. Das haben fast alle gebildeten Kirchenväter, namentlich Tertullian, wohl gewußt, und auch den jüdischen Lehrern fehlte diese Einsicht nicht; aber alle sind ihr nur „im Notfall“ gefolgt.

Diese Sätze sind, wovon man sich leicht überzeugt, den Gegnern gemeinsam; aber auch das erkennt man, daß ihre verschiedene Anwendung zwischen Juden und Christen bereits eine längere Geschichte hinter sich hat und Justin auf Grund häufiger Controversen schreibt, obgleich es den Juden verboten war, über geistliche Dinge mit den Christen zu disputieren<sup>1</sup>.

## 4.

Nächst der jüdischen Schriftwissenschaft und Gesetzes-exegese, wie sie aus dem Dialog hervorgeht, sind es die messianischen Hoffnungen der Juden, die ein besonderes Interesse in Anspruch nehmen, sowie ihre kritischen Urteile über die christliche Christologie. Es ist doch von hohem geschichtlichen Wert, daß wir in dem Dialog eine Quelle besitzen, aus der wir den Stand der jüdischen messianischen Ideen bald nach der zweiten Zerstörung Jerusalems in der Mitte des 2. Jahrhunderts feststellen können. Daß es sich nicht um eine singuläre Meinung handelt, sondern Justin bestrebt gewesen ist, die Grundzüge der allgemeinen jüdischen Hoffnung wiederzugeben, zeigt sich darin, daß er sich auf Details nicht einläßt, sondern nur die Hauptlinie verfolgt<sup>2</sup>. Die auf dieser Hauptlinie stehenden Gedanken sind nach Trypho folgende:

(1) Unser ganzes Volk erwartet den Messias (c. 89)<sup>3</sup>;

(2) Sehr viele Stellen in der h. Schrift, welche die Christen auf den Messias beziehen, beziehen auch wir auf ihn (l. c.)<sup>4</sup>,

1) Daß Justin aus einer langen Controvers-Praxis heraus seinen Dialog geschrieben hat, deutet er selbst unmißverständlich an; denn er läßt c. 50 den Trypho sagen: *Ἐοικάς μοι ἐκ πολλῆς προσορίψεως τῆς πρὸς πολλοὺς περὶ πάντων τῶν ζητουμένων γεγονέναι καὶ διὰ τοῦτο ἐτοίμως ἔχειν ἀποκρίνεσθαι πρὸς πάντα ἃ ἂν ἐπερωτηθῇς.*

2) Die Existenz eines zweiten Gottes, der Mensch geworden und gekreuzigt ist, neben dem Welterschöpfer aus den h. Schriften zu begründen, ist Justins Hauptzweck, ja man darf sagen, sein einziger Zweck in dem Dialog. Dann aber mußte die Gegenlehre der Juden mit besonderer Schärfe hervortreten.

3) *Τρύφων· Εὖ ἴσθι, ὅτι καὶ πᾶν τὸ γένος ἡμῶν τὸν Χριστὸν ἐκδέχεται.*

4) *Τρύφων· Ὅτι πᾶσαι αἱ γραφαί, ἃς ἔφης [scil. in den nächstvorangehenden Capp.], εἰς Χριστὸν εἴρηνται, ὁμολογοῦμεν.*

andere freilich nicht. Sie gehen nach unserer Meinung auf Gott selbst oder auf David, Salomo, Ezechias, usw. (vv. 11.)<sup>1</sup>;

(3) Der Messias wird ein Mensch aus Menschen sein, also kein göttliches Wesen (c. 48. 49. 67)<sup>2</sup>;

(4) Er wird „παθητός“ sein — denn so lehren einige Schriftstellen —, also auch leiden müssen (c. 36. 39. 68. 89. 90)<sup>3</sup>;

(5) Der Messias ist entweder überhaupt noch nicht da oder noch in der Verborgenheit und kennt sich selbst noch nicht; denn Elias muß ihn zum Messias salben und allen offenbar machen — das ist aber noch nicht geschehen —, und er muß

1) S. o. S. 62ff. — Justin formuliert die Principien der jüdischen Exegese gegenüber der christlichen so c. 68: *Ἄ ἂν διαρρήδην ἐν ταῖς γραφαῖς φαίνονται ἐλέγχοντα αὐτῶν τὴν ἀνόητον καὶ φίλαντον γνώμην, ταῦτα τολμῶσι λέγειν μὴ οὕτω γεγράφθαι· ἃ δ' ἂν καὶ ἔλκειν πρὸς ἅς νομίζουσι δύνασθαι ἀρμόζειν πράξεις ἀνθρωπείους, ταῦτα οὐκ εἰς τοῦτον τὸν ἡμέτερον Ἰησοῦν Χριστὸν εἰρησθαι λέγουσιν, ἀλλ' εἰς ὃν αὐτοὶ ἐξηγεῖσθαι ἐπιχειροῦσιν.* Einmal (c. 51) bezeichnet übrigens Trypho die Auslegung alttestamentlicher Stellen auf Christus, wie sie Justin vorgebracht hat, nicht als falsch, sondern nur als unsicher; die Stellen seien „amphibolisch“.

2) C. 48: *ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων*. 49: *πάντες ἡμεῖς* [scil. wir Juden] *τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι.* c. 67: *ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον.* S. Schürer II<sup>4</sup> S. 618f.: „Wenn im nachchristlichen Judentum die Idee von einem präexistenten Messias wieder zurückgetreten und darauf beschränkt worden ist, daß der Name des Messias präexistiert habe, so steht dies im Einklang mit der Tatsache, daß überhaupt das nachchristliche Judentum im Gegensatz gegen das Christentum die menschliche Seite des Messias wieder stärker betont hat.“

3) Diese Lehre, die für Trypho im Jes. 53 wurzelt (vgl. Act. 8, 32), ist deshalb besonders wichtig, weil die Zahl der Zeugnisse dafür, daß im Judentum jener Zeit die Idee eines leidenden Messias bekannt war, sehr gering ist (s. Schürer II<sup>4</sup> S. 648ff.). Aus unseren Evangelien muß man sogar folgern, daß sie überhaupt nicht vorhanden war. Dennoch ist nicht anzunehmen, daß Justin dem Trypho etwas diesem Fremdes in den Mund gelegt hat; denn so bestimmt Trypho das Leiden zugesteht, so entrüstet lehnt er den Kreuzestod ab. Jesaj. 53, sobald man das Capitel messianisch faßte, mußte auf die Leidensidee führen. Übrigens gesteht Justin (c. 76) zu, daß das Leiden Christi nur versteckt im AT enthalten ist und nicht früher erkannt werden konnte, als bis Jesus selbst darauf aufmerksam gemacht hatte.

sofort in Herrlichkeit hervortreten: davon gewahrt man aber noch nichts (c. 8. 49. 110)<sup>1</sup>;

(6) Der Messias wird sich durch die vollkommene Gesetzeserfüllung auszeichnen und eben durch diese seine Wahl (*ἐκλογή*) zum Messias rechtfertigen (c. 48f. 67)<sup>2</sup>.

Dies sind die einfachen Grundzüge der jüdischen messianischen Hoffnung, wie sie Trypho vorträgt<sup>3</sup>. Aus ihnen entwickelt er seine Kritik der christlichen Missionslehre in folgenden Sätzen:

(7) Es ist die schwerste Sünde und Blasphemie, einen anderen Gott neben dem Weltschöpfer anzunehmen (c. 55f. 68. 74 u. sonst)<sup>4</sup>;

(8) Man darf seine Hoffnung aber auch nicht auf einen Menschen setzen und sich nicht *Χριστὸν ἀναπλάσσειν* (c. 8)<sup>5</sup>.

1) C. 8: *Τρύφων· Χριστός, εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι πον, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαντὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμιν τινα, μέχρις ἂν ἔλθῶν Ἡλίας χοίση αὐτὸν καὶ φανερόν πᾶσι ποιήσῃ* (cf. Joh. 1, 31: *ἵνα [ὁ Χριστός] φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγώ*). C. 110: *καὶ αὐτὸν οὐδέπω φασὶν ἐληλυθέναι· εἰ δὲ καὶ ἐληλυθέναι λέγουσιν, οὐ γινώσκεται ὅς ἐστιν, ἀλλ' ὅταν ἐμφανῆς καὶ ἐνδοξος γένηται, τότε γνωσθήσεται ὅς ἐστιν*. C. 49: *τὸν Ἡλίαν χοῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα*. So verbreitet die Erwartung der Juden war, daß Elias dem Messias vorangehe und ihn offenbar mache (Joh. 1, 31), so wenig läßt sich die Lehre, daß er ihn salben werde, sonst belegen; s. Schürer II<sup>4</sup> S. 610ff. Daß Trypho die Möglichkeit setzt, der Messias sei schon da, zeigt, daß auch er das Ende der Dinge nahe glaubte.

2) Justin spricht von gewissen Christen (Judenchristen), die nicht an die Präexistenz des Messias Jesu glauben, sondern daß derselbe durch eine Wahl zum Messias geworden sei. Dies nennt Trypho eine *λέξις πιθανωτέρα* (c. 49) und dem entsprechend sagt er (c. 67), man müsse *ἀποδεικνύναι ἀπὸ τῶν γραφῶν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, διὰ τὸ ἐννόμως καὶ τελῶς πολιτεύεσθαι αὐτὸν κατηξιῶσθαι τοῦ ἐκλεγῆναι εἰς Χριστόν*.

3) Ob Trypho die Erwartung eines Antichrists geteilt hat, ist aus c. 32 und 110, wo Justin diese Erwartung vorträgt, nicht ersichtlich; Justin aber setzt es voraus.

4) Dies ist die Grundposition Tryphos; die christlichen Lehrer, die im Kampfe gegen den Gnosticismus standen, stimmten ihm voll bei. Trypho erkennt übrigens an (c. 56), daß Justin keinen Gott *ὑπὲρ τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων* gelten lasse. Aber auch schon ein zweiter, sei es auch untergeordneter Gott ist ihm ein horrendum, s. c. 68: *πῶς τοῦτο δυνάμεθα εἶναι ὁμολογῆσαι, ὅποτε, εἰ καὶ ἄλλος τις ἐστι πλὴν τοῦ πατρὸς μόνου, τὴν τοσαύτην ζήτησιν ἐποιησάμεθα*.

5) Nach Trypho ist der Messias ein Mensch; aber eben deshalb geht

In diesen beiden Sätzen erscheint bereits die christliche Christologie vollkommen gerichtet; im Einzelnen wird aber noch folgendes von Trypho geltend gemacht:

(9) Die Beweise, daß sich die Schriftweissagungen auf Jesus beziehen, sind nicht stichhaltig (vv. 11.)<sup>1</sup>;

(10) Die Präexistenzvorstellung ist blasphemisch (c. 38)<sup>2</sup>;

(11) Die Lehre von einer Menschwerdung Gottes ist unglaublich und unmöglich (c. 38f. 68 u. sonst)<sup>3</sup>;

(12) Die Lehre von der Jungfrauengeburt unterscheidet sich in nichts von den heidnischen Fabeln (c. 67 u. sonst); sie ist eine *τερατολογία* und eine hellenische Torheit<sup>4</sup>;

(13) Die Lehre vom Kreuzestod des Messias darf nicht einmal gedacht werden; denn sie steht in flagrantem Widerspruch zum Gesetz (c. 89. 90)<sup>5</sup>;

die letzte Hoffnung nicht auf ihn und darf nicht auf ihn gehen, und eben deshalb sagt Trypho von jedem Christen: *καταλιπόντι τὸν θεὸν καὶ εἰς ἄνθρωπον ἐπίσαντι ποία ἔτι περιλείπεται σωτηρία*; Diese Christen sind *ἄνθρωποι οὐδενὸς ἄξιοι*.

1) Allerdings läßt sich Trypho allmählich durch Schriftstellen nahezu überzeugen, aber das gehört der Fiction an und nicht den Tatsachen.

2) Sie ist es, weil sie die Einheit Gottes bedroht; man sieht (vgl. oben S. 74 Anm. 2), wie die Juden durch den Kampf mit den Christen selbst solche Vorstellungen nun abstoßen, die sie früher gehegt haben. C. 38: *Τρύφων· βλάσφημα πολλὰ λέγεις, τὸν σταυρωθέντα τοῦτον ἄξιων πείθειν ἡμᾶς γεγενῆσθαι μετὰ Μωϋσέως καὶ Ἀαρών*. C. 56: Solche Fragen, wie die nach einem Zweiten neben Gott, sind uns ganz fremd, *ἐπειδὴ οὐδενὸς οὐδέποτε ταῦτα ἐρευνῶντος ἢ ζητοῦντος ἢ ἀποδεικνύντος ἀκηκόαμεν*.

3) *Τρύφων· Ἄπιστον καὶ ἀδύνατον σχεδὸν πρᾶγμα ἐπιχειρεῖς ἀποδεικνύναι, ὅτι θεὸς ὑπέμεινε γεννηθῆναι καὶ ἄνθρωπος γενέσθαι*. Justin gibt das insofern zu, als er erwidert: *Εἰ τοῦτο ἐπ' ἀνθρωποείοις διδάγμασιν ἢ ἐπιχειρήμασιν ἐπεβαλὸμην ἀποδεικνύναι, ἀνασχέσθαι μὲν οὐκ ἂν ἔδει ὑμᾶς*.

4) *Τρύφων· Ἐν τοῖς τῶν λεγομένων Ἑλλήνων μύθοις λέλεκται ὅτι Περσεὺς ἐκ Δανάης, παρθένου οὐσῆς, ἐν χροσσοῦ μορφῇ ῥεύσαντος ἐπ' αὐτὴν τοῦ παρ' αὐτοῖς Διὸς καλουμένου, γεγέννηται· καὶ ὑμεῖς τὰ αὐτὰ ἐκείνοις λέγοντες αἰδεῖσθαι ὀφείλετε . . . μὴ τερατολογεῖν τολμᾶτε, ὅπως μὴδὲ τοῖς Ἑλλήσι μωραίνειν ἐλέγχῃσθε*.

5) *Τρύφων· Παθεῖν μὲν γὰρ καὶ ὡς πρόβατον ἀχθήσεσθαι οἶδαμεν· εἰ δὲ καὶ σταυρωθῆναι καὶ οὕτως αἰσχροῦς καὶ ἀτίμους ἀποθανεῖν διὰ τοῦ κακατηραμένου ἐν τῷ νόμῳ θανάτου, ἀπόδειξον ἡμῖν· ἡμεῖς γὰρ οὐδ' εἰς ἔννοιαν τοῦτον ἐλθεῖν δυνάμεθα*.

(14) Die Vorstellung, der prophetische Geist in Elias sei in Johannes so wiedergekommen, daß dieser an Stelle jenes getreten sei, ist widersinnig (c. 49)<sup>1</sup>.

Über eine doppelte Ankunft des Messias läßt sich reden (c. 36 u. sonst) und der Name „Jesus“ könnte sogar für die christliche Anschauung (um Josuas willen) in die Wagschale fallen (c. 89)<sup>2</sup>, aber

(15) Die Jesus-Christologie leidet noch an dem inneren Widerspruch, daß Jesus erst bei der Taufe (wenn nicht gar erst beim Einzug in Jerusalem) den Geist und damit die Missionsweihe empfängt (c. 87f)<sup>3</sup>.

Endlich glaubt Justin die christliche Lehre noch gegen die beiden Einwürfe verteidigen zu müssen (16), daß der Kreuzestod Jesu niemanden mit Schuld belaste, da er notwendig gewesen sei (c. 95. 141)<sup>4</sup>, und (17) daß die Präexistenzvorstellungen sich durch die Erwägung erledigen, daß alle die Größen „Engel“, „Doxa“, „Mensch“, „Mann“, „Logos“, sofern sie als etwas Göttliches erscheinen, nur die Kräfte des wirksamen und erscheinenden Gottes selbst sind, nicht aber besondere Persönlichkeiten (c. 128). Ausdrücklich bemerkt jedoch Justin, daß beide Einwürfe nur von einigen jüdischen Gegnern erhoben werden<sup>5</sup>.

1) *Τρύφων· Τοῦτο παράδοξον λέγειν μοι δοκεῖς, ὅτι τὸ ἐν Ἠλίᾳ τοῦ Θεοῦ γεινόμενον προφητικὸν πνεῦμα καὶ ἐν Ἰωάννῃ γέγονε.*

2) Man wird indes vorbehalten müssen, daß diese beiden Zugeständnisse dem Juden nur in dem literarischen Dialog, nicht aber in Wirklichkeit abgerungen worden sind.

3) Hier liegt — und das ist sehr wichtig — der einzige Einwurf Tryphos vor, den Justin mit hohem Lobe bedenkt: *νοννεχέστατα καὶ συνετώτατα ἠρώτησας*, d. h. Justin selbst hat die schwere Aporie empfunden, daß, obgleich Jesus als *δεύτερος Θεός* präexistiert hat, er doch bei der Taufe den h. Geist empfängt. Was soll diese Geistesmitteilung? Justin hat diese Aporie ähnlich wie der 4. Evangelist, aber viel ausführlicher, gelöst. Merkwürdig ist aber dann noch c. 88. Hiernach muß es Zweifel gegeben haben, ob Jesus nicht erst beim Einzug in Jerusalem die Kraft erhalten habe, die ihn zum Messias gemacht hat.

4) Anwendung der (pharisäischen) Prädestinationslehre [Fatum] auf den Kreuzestod? Ein wirklicher jüdischer Einwurf kann hier vorliegen, s. Schürer II<sup>4</sup> S. 460ff.

5) Hier ist die einzige Stelle, in der Justin auf Speculationen des philosophischen Judentums eingeht. *Γινώσκω καὶ τινὰς προλέγειν ταῦτα βουλομένους καὶ φάσκειν τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων*

Ob der Einwurf: Warum hat Gott nicht den Herodes getötet statt so viele Kinder von ihm töten zu lassen? ein jüdischer ist, muß mindestens dahingestellt bleiben (c. 102).

## 5.

Die Kritik der christlichen Jesus-Christologie setzt sich fort in der Kritik der Christen. Da dem Juden der Satz unerschütterlich feststeht: *Πρωτον μὲν περιτεμουῖ*<sup>1</sup>, *εἶτα φύλαξον, ὡς νεόμισταί, τὸ σάββατον καὶ τὰς ἑορτὰς καὶ τὰς νομηνίας τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπλῶς τὰ ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένα πάντα ποιεῖ, καὶ τότε σοι ἔλεος ἔσται παρὰ θεοῦ*, so sind ihm die Christen, eben weil sie sich des Alten Testaments bemächtigt haben, aber mit lügnerischen Worten täuschen, schlimmer als die Heiden (c. 8). Ein philosophischer frommer Heide (*ἀσκῶν καρτερίαν καὶ ἐγκράτειαν καὶ σωφροσύνην*) ist sehr viel mehr wert als die nichts-nutzigen Christen.

Zwar will Trypho die schändlichen Vorwürfe gegen die Christen, daß sie Menschenfleisch essen und nach ihren Mahlzeiten sich im Dunklen grober Unzucht hingeben, nicht glauben, ja er sagt sogar, daß er die Evangelien gelesen und in ihnen so „wunderbare und große“ Gebote gefunden habe, daß seines Erachtens niemand sie halten könne<sup>2</sup>; aber wie er es angesichts dieser Gebote unbegreiflich findet, daß sich die Christen trotz ihres

*φανείσαν τῷ Μωϋσει ἢ τῷ Ἀβραάμ ἢ τῷ Ἰακώβ ἄγγελον καλεῖσθαι ἐν τῇ πρὸς ἀνθρώπους προοδῳ, ἐπεὶ δι' αὐτῆς τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς τοῖς ἀνθρώποις ἀγγέλλεται, δόξαν δέ, ἐπεὶ ἐν ἀχωρήτῳ ποτὲ φαντασίᾳ φαίνεται, ἄνδρα δέ ποτε καὶ ἄνθρωπον καλεῖσθαι, ἐπεὶ ἐν μορφαῖς τοιαύταις σχηματιζόμενος φαίνεται αἵσπερ βούλεται ὁ πατήρ, καὶ λόγον καλοῦσιν, ἐπεὶ καὶ τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίας φέρει τοῖς ἀνθρώποις· ἄτμητον δὲ καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν* (folgt das Bild von der Sonne und dem von ihr nicht abzutrennenden Strahl). *οὕτως ὁ πατήρ, ὅταν βούληται, λέγονσι, δύναμιν αὐτοῦ προφηδᾶν ποιεῖ καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἐαυτόν*. Das ist die philosophische Logoslehre des Zeitalters. Es ist bemerkenswert und für die relative Treue des Justin wichtig, daß er sie dem Trypho nicht in den Mund gelegt hat.

1) Freilich kann Trypho nicht in Abrede stellen, daß auch die Ägypter, Moabiter und Edomiter beschnitten sind (c. 28).

2) Es ist interessant, daß Trypho so empfindet; umgekehrt empfindet Justin die jüdischen Gebote als sehr drückend, wenn er sagt, da wir Christen selbst Martern und Tod erleiden, würden wir uns an das Schwere der Judengebote nicht stoßen (c. 18).

Anspruchs auf Frömmigkeit und höhere Sittlichkeit nicht durch eine gesetzliche Lebensweise von den Heiden unterscheiden wollen, so kann er es auch nicht leugnen, daß die bösen Gerüchte über die Unsittlichkeit der Christen von seinen Glaubensgenossen ausgegangen und verbreitet worden sind (c. 8)<sup>1</sup>.

Ja die Juden haben eine förmliche und systematische Gegenmission durch besondere Emissäre gegen die Christen von Jerusalem aus — also schon seit langem — organisiert, um sie im ganzen römischen Reiche unmöglich zu machen<sup>2</sup>, und sie verfluchen sie in ihren Synagogen bei ihren Gebeten<sup>3</sup>, ja sie würden sie noch heute sämtlich töten, wenn die römische Obrigkeit dies gestattete<sup>4</sup>.

Was jene systematische Gegenmission betrifft, so sind wir auch sonst über sie unterrichtet<sup>5</sup>. Daß sie dieselbe Verleumdung

1) Lektüre der Evangelien auch c. 18: *Ἀνέγνωσ, ὦ Τρύφων, ὡς αὐτοὺς ὁμολογήσας ἔφησ, τὰ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασχθέντα*. Ursprung der bösen Gerüchte c. 17: *Ὁχ οὕτως τὰ ἄλλα ἔθνη εἰς ταύτην τὴν ἀδικίαν τὴν εἰς ἡμᾶς καὶ τὸν Χριστὸν ἐνέχονται, ὅσον ὑμεῖς, οἱ κάκεινους τῆς κατὰ τοῦ δικαίου καὶ ἡμῶν τῶν ἀπ' ἐκείνου κακῆς προλήψεως αἴτιοι ὑπάρχετε*, s. c. 108.

2) C. 17: *Ἄνδρας ἐκλεκτοὺς ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ἐκλεξάμενοι τότε [bald nach Christi Auferstehung] ἐξεπέμψατε εἰς πᾶσαν τὴν γῆν λέγοντες αἴρεσιν ἄθρον Χριστιανῶν πεφηνέιναι, καταλέγοντές τε ταῦτα ἕπερ καθ' ἡμῶν οἱ ἀγνοοῦντες ἡμᾶς πάντες λέγουσιν, cf. c. 108: Ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε, κηρύσσοντας ὅτι „αἴρεσίς τις ἄθρον καὶ ἄνομος ἐγγέρεται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου, ὃν σταυρωσάντων ἡμῶν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος νεκτός, ὁπόθεν κατετέθη ἀφηλωθεὶς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγγερόθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνεληλυθέναι“, κατειπόντες δεδιδασχέναι καὶ ταῦτα ἕπερ κατὰ τῶν ὁμολογούντων Χριστὸν καὶ διδάσκαλον καὶ υἱὸν θεοῦ εἶναι παντὶ γένει ἀνθρώπων ἄθρον καὶ ἄνομα καὶ ἀνόσια λέγεται. Cf. 117. Die Bezeichnung Jesu als „galiläischer Irrlehrer“ war formelhaft und sollte ihn sofort discreditieren, wurden doch (s. o.) die Galiläer als Sekte angesehen.*

3) C. 16: *Καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστὸν*, c. 35. 47. 93. 95. 96. 108. 117; 123. 133. 137. *Τὸν βασιλέα τοῦ Ἰσραὴλ ἐπισκώπητέ ποτε, ὅποτα διδάσκουσιν οἱ ἀρχισυνάγωγοι ὑμῶν, μετὰ τὴν προσευχὴν*.

4) S. c. 16 (*δόακίς ἂν ἐδυνήθητε, καὶ τοῦτο ἐπράξατε*), s. auch c. 95. 133. Das ist natürlich eine bloße Insinuation des Justin, die Juden würden „vielleicht“ auch deshalb nicht Christen, um nicht staatliche Verfolgung zu erleiden (c. 39. 44).

5) S. meine Missionsgesch. I<sup>2</sup> S. 60 ff. 274 ff. Origenes und Eusebius

gegen die Jünger Jesu vorbrachte, die wir bei Matthäus lesen (Diebstahl des Leichnams), ist sehr beachtenswert. Daß dies Evangelium hier die einzige Quelle ist, ist nicht anzunehmen; denn Justin zeigt hier selbständige Kenntnisse. Die schweren Verfluchungen der Christen in den Synagogen anlangend, so ist Schürer II<sup>4</sup> S. 541ff zu vergleichen. Die Birkath ha-minim hatte inmitten des großen Hauptgebetes ihre Stelle (nach dem Text von Kairo lautet die 12. Beracha unter den 19: „Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung, und frevlerische Herrschaft [Malcuth sadon] rotte eiligst aus in unseren Tagen; und die Nozrim und Minim mögen schnell zugrunde gehen; sie mögen getilgt werden aus dem Buch des Lebens und mit den Gerechten nicht angeschrieben werden. Gelobet seist du Herr, der du beugst Übermütige“); die Verspottung Christi „nach dem Gebet“ (c. 137) ist eine singuläre Angabe des Justin, der aber gewiß auch etwas Tatsächliches zugrunde liegen wird.

Daß unter solchen Umständen das Verbot ergangen ist (s. o. S. 73), daß kein Jude mit einem Christen Umgang haben und vor allem nicht über religiöse Dinge sprechen darf, ist wohl verständlich (c. 38. 122). „Οὐδὲν θαναμαστόν“, sagt Justin, „εἰ καὶ ἡμᾶς μισεῖτε“ (c. 39), sind doch die Christen in den Augen der Juden „Verrückte und Rasende“ (l. c.) Es kann auch nur rein hypothetisch sein — oder Justin müßte ihn ganz aus der Rolle fallen lassen —, wenn Trypho (c. 64) sagt: „Ἐστω ὑμῶν τοῦ ἐξ ἐθνῶν κύριος καὶ Χριστὸς καὶ θεὸς γνωριζόμενος, ὡς αἱ γραφαὶ σημαίνουσιν, οἵτινες καὶ ἀπὸ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ Χριστιανοὶ καλεῖσθαι πάντες ἐσχήκατε· ἡμεῖς δέ, τοῦ θεοῦ τοῦ καὶ αὐτὸν τοῦτον ποιήσαντος λατρευνταὶ ὄντες, οὐ δεόμεθα τῆς ὁμολογίας αὐτοῦ οὐδὲ τῆς προσκυνήσεως. Der Jude erkennt schon in dem Confessionsnamen eine niedere Stufe, auf die er nicht herabsteigen will. Die Christen verleugnen bereits durch ihren Namen den einen Gott. Darum sind sie „ἄθεοι“ und gehören einer αἵρεσις ἄθεος (καὶ ἄνομος) an (c. 17. 108)<sup>1</sup>. Es ist aber wichtig, daß Justin einmal

sind neben Justin die Hauptzeugen. Zu den l. c. angeführten Stellen füge Orig. c. Cels. VI, 27. 40 und Macar. Magn. III, 29: Παῦλος [II Kor. 11, 13f] οὖν οὐ τὰς περὶ Πέτρον ψευδαποστόλους θρυλλεῖ, ἀλλὰ τοὺς ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ἐκπεμπομένους τοὺς τὰ ἐγκύκλια γράμματα περιφέροντας, οὓς ἐξαποστέλλοντες ἀποστόλους ἐκάλουν.

1) Justin gibt diesen Vorwurf der ἀθεότης den Juden zurück (s. c. 120)

beiläufig bemerkt, der Haß der jüdischen Proselyten gegen die Christen sei noch stärker als der Haß der Juden<sup>1</sup>. Das hat sich schon im Leben des Paulus bewährt und dafür bietet auch die spätere Kirchengeschichte Beispiele: die Judenschaft der Diaspora, die sich z. B. aus bekehrten Heiden zusammensetzte, war den Christen ganz besonders feindlich.

## 6.

Welche Unterschiede unter den Christen hat Trypho bemerkt, bzw. läßt ihn Justin bemerken?<sup>2</sup>

Der Gegensatz der großen Kirche und der häretischen Gnostiker durfte nicht übergangen werden. Justin schafft sich daher eine Gelegenheit, dem Trypho auseinanderzusetzen, daß diese Gnostiker, obschon sie den Namen Christen tragen, keine Christen sind, ja er erklärt, daß ihnen gegenüber die Kritik, welche alle Christen für Atheisten erklärt, im Rechte sei.

Den Ausgangspunkt der Darlegung bildet die von Trypho gemachte Beobachtung, es gebe viele Christen, welche Götzenopferfleisch essen, ohne sich ein Gewissen daraus zu machen. Hier setzt Justin ein (c. 35); alle diese Leute, erwidert er, haben die Lehren Jesu verlassen und stehen unter den Geistern des Irrtums, ihr Auftreten sei von Jesu selbst geweissagt und habe uns daher nicht überrascht; sie kommen im Namen Jesu und lehren *πολλὰ ἄθρα καὶ βλάβημα*, indem sie in verschiedener Weise Blasphemisches in bezug auf den Schöpfergott, seinen Christus und den Gott Abrahams vorbringen; wir haben mit diesen Menschen, die sich nach den Stiftern ihrer Secten nennen, schlechterdings keine Gemeinschaft und beurteilen sie als „*ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους*“; sie sind wie die götzen-

und stellt sie dadurch auf eine Stufe mit den Heiden, den bösen Gnostikern und mit Herodes (s. c. 35. 77. 80. 82).

1) C. 122: *Οἱ προσήλυτοι οὐ μόνον οὐ πιστεύουσιν, ἀλλὰ διπλότερον ὑμῶν βλασφημοῦσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμᾶς τοὺς εἰς ἐκεῖνον πιστεύοντας καὶ φονεῦν καὶ αἰκίζεν βούλονται· κατὰ πάντα γὰρ ὑμῖν ἐξομοιοῦσθαι σπεύδουσι.*

2) Von dem Unterschied unter den Juden war oben bereits die Rede. Die Essener fehlten; man wird auch durch diese Tatsache gewarnt, ihre Bedeutung im Judentum zu überschätzen. Zumal in der Diaspora waren sie gewiß nur wenig bekannt.

dienerischen Heiden und haben „*ἄνομοι καὶ ἄθεοι τελεταί*“<sup>1</sup>; Marcianer (Marcioniten), Valentinianer, Basilidianer, Satornilianer usw. heißen sie. Trypho geht auf diese Auskunft nicht weiter ein, und auch Justin läßt sie fallen und streift sie nur noch einmal flüchtig (c. 80. 82), indem er sie wiederum als solche bezeichnet, welche Blasphemien gegen den Gott Abrahams vorbringen, doch fügt er hier noch die weitere Charakteristik hinzu, daß sie nicht an die Auferstehung der Toten glauben, sondern lehren, daß die Seelen sofort nach dem Tode in den Himmel eingehen<sup>2</sup>. „Hütet euch, daß ihr diese Leute für Christen haltet; sie sind es so wenig wie eure Sectierer Juden sind.“<sup>3</sup>

Ein zweiter Unterschied unter den Christen kommt bei der Eschatologie zur Sprache. Trypho fragt (c. 80): „Ist es wirklich so, daß ihr bekennet, Jerusalem werde wieder aufgebaut werden, und daß ihr erwartet, daß euer Volk dort werde versammelt werden und in Freude daselbst mit Christus und mit den Patriarchen und Propheten und unsern Volksgenossen und den vorchristlichen jüdischen Proselyten leben — oder hast du das nur gesagt, um in der Streitunterredung zu triumphieren?“ Justin erwidert: „Ich und viele andere glauben so; aber viele andere unter uns — auch solche, deren Lehren rein und fromm sind — haben diese Meinung nicht“. Bald darauf wiederholt er die Aussage in folgender Wendung: „Ich und die Christen, welche *κατὰ πάντα ὁρθογνώμονες* sind, wissen, daß Fleisches-

1) In dem Satz: *Καὶ Χριστιανοὺς ἑαυτοὺς λέγουσιν, ὃν τρόπον οἱ ἐν τοῖς ἔθνεσι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἐπιγράφουσι τοῖς χειροποιήτοις καὶ ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσι*, muß etwas ausgefallen sein.

2) Diese Lehre ist besonders wichtig; denn sie hebt nicht nur dieses oder jenes eschatologische Stück, sondern die ganze urchristliche Eschatologie auf.

3) Dazu c. 82: *Πολλοὶ ἄθεα καὶ βλάβσημα καὶ ἄδικα ἐν ὀνόματι Χριστοῦ παραχαράσσοντες ἐδίδαξαν, καὶ τὰ ἀπὸ τοῦ ἀκαθάρτου πνεύματος διαβόλον ἐμβαλλόμενα ταῖς διανοίαις αὐτῶν ἐδίδαξαν καὶ διδάσκουσιν μέχρι νῦν· οὗς ὁμοίως ὑμῖν μεταπελθεῖν μὴ πλανᾶσθαι ἀγωνιζόμεθα*. Obgleich die Auseinandersetzung mit Trypho in ihrem geradlinigen Gange nicht dazu nötigte, auf die christlichen Häretiker überhaupt einzugehen, so hält es Justin doch für angezeigt, sich kräftig über sie zu äußern, um eine naheliegende Identifizierung derselben mit den großkirchlichen Christen bei den Gegnern zu verhindern. Ebenso hat er es in der Apologie gemacht.

auferstehung stattfinden wird und 1000 Jahre in dem (wieder) erbauten und prächtig erweiterten Jerusalem sein werden, wie die Propheten Ezechiel und Jesajas usw. verkündigt haben . . . und (c. 81) unter uns ein Mann Namens Johannes, einer der Apostel Christi, in seiner Apokalypse. Er hat prophezeit, daß die, welche an unsern Christus gläubig geworden sind, 1000 Jahre in Jerusalem leben werden und daß dann erst die allgemeine Auferstehung für die Ewigkeit und das Gericht komme.“

Man versteht es, daß der Jude ein lebhaftes Interesse daran haben mußte, festzustellen, ob der Chiliasmus wirklich christliche Lehre sei; denn in diesem kamen ja die Christen der jüdischen Eschatologie sehr nahe und teilten die Hoffnungen mit den Juden in bezug auf das hl. Land. Es gereicht nun dem Justin zur hohen Ehre, daß er seinem Gegner reinen Wein eingeschenkt hat. Indem er sich selbst zur chiliastischen Eschatologie bekennt und sie zur vollen „Orthognomie“ rechnet, verhehlt er nicht, daß viele Christen sie ablehnen, und verhehlt auch nicht — das ist fast noch wichtiger —, daß er sie deshalb nicht verurteile, vielmehr sie trotzdem für fromme und gute Geister halte<sup>1</sup>. Es stand also um das Jahr 160 bereits so, daß der Chiliasmus keine allgemeine kirchliche Lehre mehr war — wenn er es je gewesen ist —, und es stand noch so, daß die Differenz in einer nicht unwichtigen Lehre nicht kirchentrennend war, vielmehr Chiliasten und Anti-Chiliasten friedlich zusammenstanden. Hätte übrigens Justin am Chiliasmus festgehalten, wenn er nicht durch die Apokalypse des Johannes bezeugt gewesen wäre? Ich glaube nicht; denn die Prophetenstellen des AT wären durch Erklärungen leicht zu beseitigen gewesen, und harmonisch fügt sich die Lehre nicht zu seiner spirituellen Gesamtbetrachtung des Christentums.

Man erwartet, daß Justin bei Erörterung der chiliastischen Frage auf den Unterschied von Juden- und Heidenchristen zu sprechen kommen werde, allein hier geschieht das nicht. Augenscheinlich — Justin ist ja selbst dafür ein Zeuge — gab es

1) Es kann so scheinen, daß diese Christen auch die Fleischesauferstehung abgelehnt haben, aber das ist gewiß nicht Justins Meinung; sie haben nur eine vor die allgemeine Auferstehung fallende, besondere Auferstehung der Christen abgelehnt.

chiliasmatisch gesinnte Christen ebenso unter diesen wie unter jenen. Trypho und Justin sind aber an dem wichtigen Unterschiede nicht vorübergegangen; in c. 45ff ist er abgehandelt, und diese Ausführung ist von ganz besonderer Wichtigkeit.

Zunächst hat Justin an mehreren Stellen des Dialoges ein Doppeltes constatiert, (1) daß die Christen auch heute noch auf strengste dazu verpflichtet sind, an der Bekehrung der Juden — also nicht nur der Heiden — zu arbeiten<sup>1</sup>; die spätere Meinung, dies Volk sei ein für alle Male von Gott verworfen, hat an Justin keinen Vertreter, (2) daß nur sehr wenige Juden sich haben bekehren lassen und daß das Volk viel halsstarriger ist als die Griechen<sup>2</sup>.

Aber es gab und gibt doch einige Judenchristen. Wie steht es mit ihnen? Zunächst — was ist ein Judenchrist? Ein Judenchrist ist nur der Jude, der an Christus glaubt und das Gesetz beobachtet. Beobachtet er das Gesetz nicht, so ist er so wenig mehr ein Judenchrist, wie ein vom Gesetz sich emancipierender Jude noch ein Jude ist<sup>3</sup>.

Nachdem Justin die Frage des Trypho bejaht hatte, ob die Juden, welche vor Christus gelebt hatten und das Gesetz beobachteten, zum Leben auferstehen werden (c. 45), fragt Trypho (c. 46), wie es jetzt mit solchen Juden stehe, die an Christus glauben, aber dabei das Gesetz Moses beobachten. Justin stellt darauf im Einvernehmen mit Trypho fest, daß es jetzt unmöglich sei, alle Gesetzesbestimmungen zu beobachten, da man das Passahlamm nur in Jerusalem schlachten und die Oblationen nur in den Tempel bringen dürfe, der ja zerstört sei. Es bleiben also nur Bestimmungen wie die des Sabbatgebotes und der Beschneidung und die Reinigkeitsgesetze usw. Justin stellt ferner unter Zustimmung des Trypho fest, daß die Gerechten vor Abraham bzw. Moses von diesen Geboten nichts gewußt haben und doch

---

1) S. z. B. c. 38. 44. 58. 64. 82. Justin weiß, daß er am Tage des Gerichts Gott Rechenschaft darüber ablegen muß, ob er auch den Juden das Evangelium immer wieder vorgehalten hat.

2) S. c. 55 und sonst. — Daß c. 39 unter den *τινές*, die noch täglich zu Christus bekehrt werden, geborene Juden zu verstehen sind, ist nicht gewiß, aber wahrscheinlich.

3) Umgekehrt ist ein beschnittener Heide, der das Gesetz beobachtet, ein Vollblut-Jude (c. 123, s. o. S. 68 Anm. 1).

selig geworden sind, und legt die Absicht dieser Gebote dar (gegeben um der Herzenshärte willen bzw. um Gott stets vor Augen zu haben). Nun aber erfolgt die entscheidende Frage Tryphos: Wird selig, wer als Christ diese mosaischen Gebote zwar so beurteilt wie Justin, aber sie dennoch hält? Justin erwidert: „Nach meiner Meinung wird er selig, wenn er die Christen aus den Heiden nicht zu der Gesetzesbeobachtung überredet — als könnten sie nicht das Heil erlangen, wenn sie nicht gesetzlich lebten“. Trypho entgegnet: „Warum sagst du „nach meiner Meinung“? Gibt es denn solche (bei euch), die einem solchen die Seligkeit absprechen?“ „Allerdings“, erwidert Justin, „es gibt Christen, welche jedem, der das Gesetz beobachtet, die Gemeinschaft des Verkehrs und des Herdes verweigern, auch wenn er an Christus glaubt; aber ich stimme ihnen nicht zu, bin vielmehr der Meinung, daß man sie aufnehmen und ihnen als Gleichgesinnten und Brüdern (*ὡς ὁμοπλαῖνοι καὶ ἀδελφοί*) Gemeinschaft in allen Stücken gewähren müsse, wenn sie in der Schwachheit ihrer Erkenntnis (*διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης*) mit der Hoffnung auf Christus und der Beobachtung der ewigen und natürlichen Sittengebote die Beobachtung jenes Restes von mosaischen, um der Herzenshärte willen gegebenen Geboten verbinden, die man heute noch halten kann<sup>1</sup> — vorausgesetzt, daß sie mit den Christen und Gläubigen zusammenleben<sup>2</sup> wollen, ohne ihnen jene Gesetzesbeobachtung zu insinuieren.“ „Aber“, fährt Justin fort, „nicht erkenne ich diejenigen aus eurem Geschlecht an, die da sagen, sie glauben an Christus, aber die Christen aus den Heiden zur Gesetzesbeobachtung nötigen und nur unter Voraussetzung des gesetzlichen Lebens mit ihnen in Gemeinschaft treten wollen (*τῆς συνδιαγωγῆς κοινωνεῖν*)<sup>3</sup>.“ Noch aber bedarf es einer Entscheidung: was ist von solchen Heidenchristen zu halten,

1) Die Opfergebote kann man heute überhaupt nicht mehr halten (s. o.).

2) *Συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς* — der Ausdruck ist auffallend pleonastisch.

3) *Ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι*. Justin hat wahrscheinlich vergessen, daß er vorher nicht einen negativen, sondern einen affirmativen Satz ausgesprochen hat. Die übliche Erklärung (s. Otto zu der Stelle) des *ὁμοίως καὶ* ist mir unwahrscheinlich.

die sich von jenen Judenchristen zur Beobachtung des Gesetzes überreden lassen? Justin erklärt: „Solche Heidenchristen, die mit dem Bekenntnis Christi die Gesetzesbeobachtung verbinden, werden nach meiner Meinung vielleicht selig.“ Endlich folgen noch zwei Mitteilungen, die auf den ersten Blick überflüssig erscheinen, es aber keineswegs sind: (1) Heidenchristen, die aus irgendeinem Grunde vom christlichen Bekenntnis zur Gesetzesbeobachtung übergehen und Christum verleugnen, gehen ihrer Seligkeit verlustig, wenn sie nicht vor dem Tode Buße tun; (2) Juden, die das Gesetz streng beobachten, können doch niemals selig werden, wenn sie nicht vor ihrem Tode an Christus gläubig werden. Diese beiden Erklärungen wollen dem Irrtum begegnen, als stehe (gegenüber dem Heidentum) die jüdische Religion dem Christentum so nahe, daß sie als Surrogat gelten könne. Es muß — namentlich in Verfolgungszeiten — vorgekommen sein, daß Heidenchristen Christum verleugneten, aber sich für Juden erklärten bzw. wirklich zum Judentum übergingen in der Meinung, auf diese Weise doch dem einen und wahren Gott treu zu bleiben, und es muß ferner seitens solcher Juden, auf die die christliche Predigt Eindruck gemacht hatte, der gefährliche Übertritt zum Christentum abgelehnt worden sein mit der Begründung, daß die Christen selbst zugeständen, fromme Juden, die in vorchristlicher Zeit gelebt hätten, seien selig geworden, also sei der Glaube an Jesus Christus keine *conditio sine qua non* der Seligkeit. Beiden Irrtümern tritt Justin scharf und bestimmt entgegen. Nach allen diesen Erklärungen erwidert Trypho nichts anderes als die kurzen Worte (c. 48): *Καὶ περὶ τούτων ὅσα φρονεῖς ἀνηχόαμεν.*

Diese Ausführung sticht auffallend von der ermüdenden Weitschweifigkeit der übrigen Partien des Dialogs ab: kurz und präcis hat Justin hier Stellung genommen und uns über complicierte Verhältnisse ausgezeichnet orientiert, dabei seine Meinung und die anderer Christen scharf unterscheidend. Man hat dabei nicht den Eindruck, daß er sich in der Majorität befindet, vielmehr scheint diese strenger gegen die Judenchristen zu sein als er<sup>1</sup>. In einem Falle bekennt er selbst, eine sichere Mei-

1) Wäre er in der Majorität gewesen, so hätte er schwerlich von dem Minoritätsstandpunkt Notiz genommen.

nung nicht zu besitzen. Recapitulieren wir kurz die Verhältnisse, zu denen er Stellung genommen hat:

(1) Es gibt Judenchristen, die die Heidenchristen nur unter der Bedingung als christliche Brüder anerkennen, daß auch sie das Gesetz halten. Urteil über sie: Ich erkenne sie nicht als Brüder an.

(2) Es gibt Judenchristen, die die Heidenchristen nicht zur Gesetzesbeobachtung nötigen und doch mit ihnen zusammenleben wollen<sup>1</sup>. Urteil über sie: Ich erkenne sie als vollbürtige, wenn auch schwache Brüder an; aber andere Heidenchristen (die Mehrzahl) wollen auch von ihnen nichts wissen; denn in der christlichen Brüderschaft darf nach ihrer Meinung von Gesetzesbeobachtung überhaupt nicht mehr die Rede sein.

(3) Es gibt Heidenchristen, die sich von den Judenchristen zur Gesetzesbeobachtung haben überreden lassen (aber anderen Heidenchristen nicht die Gemeinschaft kündigen). Diese werden vielleicht selig.

(4) Es gibt Heidenchristen, die gegebenenfalls Christum verleugnen, aber sich in das Judentum retten, weil sie meinen, auf diese Weise dem wahren Gott treu zu bleiben. Urteil: wenn sie nicht vor dem Tode gläubig zu Christus zurückkehren, gehen sie verloren<sup>2</sup>.

(5) Es gibt Juden, die unter Berufung auf die Seligkeit der vorchristlichen Juden den Übergang zum christlichen Bekenntnis für nicht nötig erachten, auch wenn sie einen Eindruck von der christlichen Predigt erhalten haben. Urteil: Vorchristliche Juden sind selig geworden; aber jene gehen verloren.

Wir sehen hier mitten in die große Auseinandersetzung des

1) Dieses Zusammenleben konnte freilich niemals voll durchgeführt werden.

2) Ich erinnere mich nicht, daß bei den Verhandlungen über die Buße in den ersten Jahrhunderten diese Stelle berücksichtigt wird. Der Abfall zum Judentum erscheint hier nicht als ein Vergehen, für welches es keine Vergebung auf Erden gibt. Er wird also anders beurteilt als der Abfall zum Heidentum im 2. Jahrhundert. Über Abfall zum Judentum s. Euseb., h. e. VI, 12, wo es vom antiochenischen Bischof Serapion heißt, er habe (in der Verfolgung des Septimius Severus) einen Brief an einen gewissen Domnus geschrieben, *ἐκπεπωκότα παρὰ τὸν τοῦ διαγωμοῦ καιρὸν ἀπὸ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἐπὶ τὴν Ἰουδαϊκὴν ἐθελοθηροσκειάν*.

Heidentums mit dem Judenchristentum hinein. Noch wird die Gesetzesbeobachtung als solche nicht allen Judenchristen als etwas Sündhaftes, von Christus Trennendes angerechnet; aber in bezug auf gesetzesbeobachtende Heidenchristen ist doch selbst der milde Justin bereits zweifelhaft, ob sie selig werden können, und die Mehrzahl der Heidenchristen geht noch weiter und lehnt jede Gemeinschaft auch mit gesetzesbeobachtenden Judenchristen ab. Nur wenige Jahrzehnte noch, und die ganze Frage wird in strengem Sinn entschieden sein: Gesetzesbeobachtung und Christusglaube sind in keinem Falle und niemals zu vereinigen!<sup>1</sup> Diese Entscheidung lag eigentlich schon in der Theorie des Paulus, obgleich er das selbst nicht wußte; denn er, der, wo es nötig und heilsam war, selbst jüdisch lebte, ahnte nicht, daß seine Lehre vom Gesetz diese Konsequenz barg. Zum Glück war das „jüdische Leben“ so geartet, daß es eine volle Gemeinschaft mit der *πολιτεία ἀνομος* einfach nicht zuließ, und zum Glück schreckte dieses Leben die Mehrzahl der Griechen ab. Wer weiß, was sonst trotz Paulus doch gekommen wäre, da man doch das AT als heilige Urkunde beibehielt!

Von den gnostischen Judenchristen ist im ganzen Dialog überhaupt nicht die Rede. Wie in Hinsicht auf die Essener lehrt uns diese negative Beobachtung, das gnostische Judenchristentum nach Umfang und Wirkung nicht zu überschätzen. Aber in bezug auf das Judenchristentum, für welches sich

---

1) Hier hat man die syrisch überlieferte Didascalia Apostolorum zu studieren (s. Achelis u. Flemming in den Texten u. Unters. Bd. 25, 2 S. 1ff, 354ff): Alles, was im Gesetz außer dem Dekalog steht, ist „Wiederholung“ — übrigens eine Unterscheidung, der schon Justin ganz nahe gekommen ist —, und diese „Wiederholung“ ist von Christus voll und ganz abgeschafft; wer sie noch beobachtet, geht verloren, weil er der schlimmste Häretiker ist. Der Verfasser der Didascalia schreibt für syro-palästinensische oder arabische Gemeinden, die unter starken Einflüssen eines sehr lebhaften Judenchristentums standen und auch kräftige Judengemeinden neben sich hatten; aber eben deshalb ist es gewiß, daß ihre Situation eine recht singuläre war. Doch kommt das nicht in der Verwerfung des Judenchristentums zum Ausdruck — von diesem wollte man in den katholischen Kirchen nirgendwo etwas mehr wissen —, sondern in der Art, wie er den Kampf noch als wirklichen Kampf führt. Alles Nötige ist hier von Achelis zutreffend und anziehend ausgeführt.

Trypho und Justin allein interessiert zeigen, erfahren wir noch etwas sehr Wichtiges:

In c. 48 erklärt Trypho, die Behauptung, Jesus habe als *θεὸς πρὸ αἰώνων* präexistiert und sei dann Mensch geworden, sei nicht nur paradox, sondern auch absurd. Darauf erwidert Justin: Gut, aber erkenne wenigstens meinen Beweis an, daß dieser Jesus wirklich der Messias ist; du magst jene Lehre für ungenügend bewiesen erklären, aber die Messianität ist für Jesus erhärtet, wenn er auch nur als Mensch aus Menschen geboren und nur das festgestellt ist, daß er durch *ἐκλογή* zum Christus geworden ist. „Gibt es doch einige aus deinem Volk, die ihn für den Messias erklären, aber für einen Menschen aus Menschen halten; ich stimme ihnen nicht bei, auch wenn es noch so viele behaupten würden<sup>1</sup>, da wir von Christus selbst angewiesen sind, nicht menschlichen Lehren zu folgen, sondern dem, was die seligen Propheten verkündigt haben und er selbst gelehrt hat.“

Wir erfahren hier also, daß Judenchristen die ganze „höhere“ Christologie ablehnten und den Messias für einen erwählten Menschen gehalten haben. Dachten alle Judenchristen so? Das läßt sich leider nicht feststellen; aber Justin sagt nicht: „Einige aus den Judenchristen“, sondern „Einige aus den Juden“; es können also alle Judenchristen dieser Meinung gewesen sein<sup>2</sup>. Ob es nun aber alle waren oder nicht — es ist von höchster Wichtigkeit festzustellen, daß Justin neben der Gesetzesbeobachtung an den Judenchristen nur noch die adoptianische Christologie hervorhebt, während er es auszuschließen scheint oder doch darüber schweigt, daß diese Christologie bei den Heidenchristen Vertreter besitzt.

Es ist sehr zu bedauern, daß Justin uns nicht sagt, wo die

1) Otto u. A. übersetzen: „nec sane plerique eiusdem mecum sententiae id dixerint“, vielleicht mit Recht.

2) Es scheint mir sehr beachtenswert, daß Justin hier nicht schärfer wird, aber zuviel darf man daraus nicht schließen; es kommt ihm hier darauf an, seinen Gegner zu einem vorläufigen und sehr wichtigen Zugeständnis zu zwingen. Dieser ist mit dieser Christologie einverstanden (s. c. 67, wo sich noch der Zug der vollkommenen Gesetzesbeobachtung durch den Messias findet, und oben S. 74) im Gegensatz zur Präexistenzvorstellung.

Judenchristen, die er im Auge hat, zu finden sind. Erwägt man aber, daß er ihnen, die für einen Dialog zwischen Juden und Christen so wichtig sein mußten, nur eine kurze Aufmerksamkeit geschenkt hat und sonst überall voraussetzt, daß die Christen Heidenchristen sind, so wird man bei der Annahme schwerlich irren, daß jene Judenchristen im Reiche nicht oder kaum mehr zu finden waren, sondern in Palästina und an den Grenzen dieses Landes wohnten. Zu diesem Schlusse wird man auch durch die Beobachtung gedrängt, daß die Auskunft, welche Justin dem fragenden Trypho hier erteilt, nicht den Eindruck macht, sich auf ein für die Stadt und das Land, wo sich der Dialog abgespielt hat, und für die Leser actuelles Problem zu beziehen. Justin sagt nicht, wir hier behandeln die Judenchristen so und so, sondern er spricht teils abstract, teils in Form eines persönlichen Bekenntnisses. Die ganze Frage hatte also wohl ein starkes theoretisches Interesse, aber sie war auf dem griechischen Boden nicht brennend — sie gehörte nach Palästina und Syrien.

## 7.

Es ist ein sehr bedeutendes Material, welches wir für die Kenntnis des Judentums (und Judenchristentums) und seines Verhältnisses zum Christentum um das J. 160 aus dem Dialog gewonnen haben. Daß dieses Material einen einheitlichen und geschlossenen Eindruck macht, bürgt dafür, daß es in der Hauptsache und gewiß auch in den meisten Einzelheiten nicht willkürlich construiert ist, sondern auf wirklicher und guter Kunde beruht. Vor allem fällt ins Gewicht, daß kein spezifischer Zug alexandrinischen bzw. philosophischen Judentums in die Zeichnung aufgenommen ist. Das einzige Mal, wo eine philosophisch-jüdische Lehre erwähnt wird (c. 128, s. S. 77), wird sie scharf von dem, was Trypho sagt, unterschieden. Wie nahe müßte es Justin gelegen haben — so sollte man denken — auf die Lehren des philosophischen Judentums einzugehen; aber er hat es vermieden<sup>1</sup>. Zu dem Haupteindruck der Zuverlässigkeit

1) Übrigens wissen wir nicht, wieviel Justin von ihnen gewußt hat. Man kommt in der Kritik der Kirchenväter meistens viel zu schnell mit der Abhängigkeit von Philo. C. Cohn (in der Festschrift für Cohen, 1912, S. 331) nennt Trypho einen jüdischen Hellenisten. Das ist unrichtig.

kommen noch viele Einzelheiten, die eine sehr gute und nicht ad hoc zusammengeraffte Kenntnis verraten. Man kann sich aus dem Material eine große Liste von „Genauigkeiten“ zusammenstellen von den vier und fünf Frauen, welche die „Lehrer“ gestatten, bis zu den Verfluchungen der Christen beim Gebet und der Verspottung Jesu „nach dem Gebet“. Einen großen Teil der Angaben konnte Goldfahn aus der jüdischen Überlieferung belegen; Weniges nur bleibt nach, und auch dies wird probehaltig sein, abgesehen von einigen Flüchtigkeiten, die sich Justin auch bei der Wiedergabe der christlichen Überlieferung nicht ganz selten hat zuschulden kommen lassen.

So gewiß Justin wirklich die jüdisch-palästinensische Überlieferung teils durch den Mund Tryphos, teils durch seine eigene directe Vermittlung hat sprechen lassen, so gewiß ist aber auch, daß diese Überlieferung und Haltung bereits sehr stark durch den Kampf mit der neuen christlichen Religion modifiziert war. Das tritt sowohl in der Deutung ATlicher Stellen, die man jüdischerseits vor der Controverse z. T. noch anders gedeutet hat (vor allem in der Redaction der messianischen Stellen und ihrer nun versuchten zeitgeschichtlichen Erklärung), ferner in der Temperierung der messianischen Dogmatik, die sich streng auf „den Menschen aus Menschen“ beschränkt, endlich in dem starken Argwohn gegen die Septuaginta und in ihrer Verdrängung deutlich hervor. Diese Beobachtungen sind so wuchtig, daß man geradezu sagen kann: die jüdische Überlieferung hat — das lehrt der Dialog — durch den Kampf mit der christlichen Tochterreligion eine außerordentlich starke Veränderung und Verengung erfahren. Es ist dem Judentum in dem Kampfe ergangen wie der katholischen Kirche im Kampf mit dem Protestantismus: es hat sich in eben der Einseitigkeit, die den Gegensatz hervorgerufen hat, nur befestigt. Es ist enger, aber auch in sich (nicht für die Propaganda) stärker geworden. Trauriges Ergebnis jeder religiösen Reformation, daß sie „Zurückbleibende“ schafft und diese Zurückbleibenden unfreier und enger macht als sie vor der Reformation waren!

So reichhaltig der Dialog ist für die Kenntnis der jüdisch-christlichen Controverse, so wenig geht er in die Tiefe des Problems und auf wertvolle Einzelheiten ein. Das zu leisten war Justin nicht imstande — wieviel Tieferes erfährt man von

Paulus und auch vom vierten Evangelisten, der sich in seinem Buch in einer Unterströmung auch in steter Auseinandersetzung mit den jüdischen Lehrern befindet und in einem halben Verse hellere Schlaglichter schafft und auf tiefere Controversen aufmerksam macht als Justin in zehn Capiteln. Justin ist der Lehrer seines Zeitalters und der Lehrer des Mittelschlags, den er so belehrt, wie dieser es will und nötig hat; Paulus und Johannes aber haben die Controverse so erfaßt, daß sie nicht nur zu dem Kampf einer neuen Religion mit einer alten, sondern zu dem Religionsproblem überhaupt wurde: Gesetz und Evangelium.

Wenn man Paulus und Johannes gelesen hat, so ruft man mit dem Apokalyptiker aus: „Actum est“, der Geist des Judentums ist überwunden; aber man weiß nichts darüber, ob nun wirklich Judentum und Christentum dauernd im Leben auseinandergehen werden. Wenn man den Dialog Justins gelesen hat, weiß man, daß sie definitiv getrennt sind, aber der Geist des Judentums ist in die neue Religion zurückgekehrt. Nicht er allein regiert in ihr, aber er ist Mitregent geworden. Mit dem palästinensischen Judentum haben sich Matthäus, Paulus, „Johannes“ und Justin auseinandergesetzt und man erkennt, daß es sich bei ihnen allen nicht um eine bloße literarische Controverse gehandelt hat, sondern daß die literarische Controverse nur der Reflex eines heißen Kampfes im täglichen Leben der beiden Religionen gewesen ist. Aber bei Justin ist dieser Eindruck am schwächsten, d. h. die Auseinandersetzung im Leben erscheint bereits als vollzogen. Der Dialog mit Trypho ist in Wahrheit der Monolog des Siegers. Nicht der Gegner selbst spricht mehr; Justin läßt ihn sprechen.

---

## Collation des Ms. Paris. Gr. 450

(nach den Seiten und Zeilen der Edit. III Ottos, 1877).

Dieses Manuscript ist bekanntlich das einzige, welches für die Recension des Dialogs in Betracht kommt. Nachstehend sind alle irrtümlichen oder unvollständigen Angaben Ottos berichtigt auf Grund einer Collation des Ms., die ich im Sept. 1887 in Paris gemacht habe. Die neue Collation, die Archambault seiner Ausgabe des Dialogs (Paris, 1909) zugrunde gelegt hat, hat mir die Genauigkeit der meinigen bestätigt, die noch etwas exacter ist als die Archambaults. Eine nochmalige Collation ist nun vollkommen überflüssig, wie man sich leicht überzeugen kann; denn die Zahl differenter Angaben ist beinahe gleich Null, und es ist auch nur ganz wenig, was Archambault übersehen oder anzumerken für überflüssig erachtet hat. Ich habe aber meine Varianten nicht nach seiner Ausgabe gegeben, weil die Ottosche verbreiteter ist und ich nach ihr collationiert habe.<sup>1</sup>

S. 6, 14	περιπατητικοί (Druckfehler bei Otto)	S. 24, 3	δέ
18, 13	δέ	32, 19	δυσωπείσαι
18, 18	οὐκ („κ“ manu secunda)	38, 4	εἰλαπήνην
20, 14	χρόνον πάντα (πάντα manu secunda)	40, 1	ἀπολογη γήσασθαι
		48, 2	οὕτως
		48, 11	ἀπὸ ἀνθρώπων

1) Ottos Text (Benedikt Hase hat die Vergleichung gemacht) darf als trefflich bezeichnet werden. Meine Nachlese von ca. 170 Varianten, von denen ein großer Teil nur Minutien enthält, ist bescheiden, wenn man bedenkt, daß es sich um einen Text von 250 großen Seiten handelt. In ca. 45 von jenen Fällen bietet außerdem Otto das Richtige im Text und behauptet irrtümlich, daß der Codex es nicht biete, sondern daß es nur von dem Claromontanus geboten werde. Aber dieser Codex ist lediglich nur eine Abschrift vom Paris. 450, und an allen jenen Stellen steht das Richtige auch in letzterem. Otto mußte das directe Abhängigkeitsverhältnis des jüngeren Codex von dem älteren u. a. auch deshalb verkennen, weil ihm dieser nicht exact genug bekannt war. So operiert er in seinem Apparat mit zwei Handschriften statt mit einer, s. darüber meine Abhandlung über die Überlieferung der griechischen Apologeten (Texte und Unters., Bd. I). — In meiner Collation ist alles vermerkt, was in Betracht kommen kann. Nur die wechselnde Willkür bei der Wiedergabe der Namen „David“, „Moses“ (die übrigens Otto an mehreren Stellen verzeichnet hat) habe ich außer acht gelassen.

- S. 48, 16 in marg. ὡς πεδῖον  
 48, 19 ἄτιμον ἐκλείπον  
 50, 5 ἐποίησεν  
 50, 19 πεσσάλους κατίσχυσον  
 50, 21 κληρονομίσει  
 52, 7 in marg. Ἔως ἂν ἔλθῃ ὁ ἀπό-  
 κειται  
 54, 4 βλαστήσῃ  
 54, 20 προεἰπόν· ἐιρημένον (vor eir.  
 eine Rasur, auf der καὶ ge-  
 standen haben kann)  
 56, 7 ὑποστρώσῃ  
 56, 14 in marg. πένητα  
 62, 4 ich lese προχωροῦσιν, Ar-  
 chambault προσχωροῦσιν  
 62, 10 καταλέγοντες ταῦτα  
 68, 15 δώκα (= δώδεκα)  
 70, 5 ὀφθαλμόν  
 72, 10 ἀλλά  
 74, 19 προστάγματα καλὰ  
 74, 21 in marg. ὅπως ἀφανίσω πᾶν  
 διανοῖγον μήτραν  
 74, 25 Ἀμμῶς  
 74, 26 ἡμέραν κυρίου  
 74, 29 ἄρκος  
 74, 32 ἔχον  
 74, 32 in marg. οὐκ ἔχον φέγγος  
 αὐτοῖς  
 76, 8 ἀναλάβετε  
 76, 15 χαλάνην  
 76, 26 ἀπό  
 78, 4 κλύκω  
 78, 8 ὅτι θεός  
 78, 8 ἐστι  
 80, 3 ἦν  
 80, 7 καὶ κατὰ (καὶ supra lineam  
 manu prima)  
 80, 17 πράσσειν  
 86, 7 ἀνέσχον  
 88, 2 ἀντιλαβέσθαι ὅτι  
 90, 22 λόγον ἐκεῖ στόματος  
 92, 3 πλήρης  
 104, 25 καταλεάνη  
 108, 11 καιρόν  
 114, 25 θεός Ἰσραὴλ  
 116, 17 in marg. ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τοῦ  
 τῆς πλάνης πνεύματα  
 124, 29 ἀλλά  
 126, 29 ἐκ Σιών  
 126, 32 εὐθνητητα  
 128, 26 ταράσσεσθε
- S. 134, 8 καταλύσει  
 136, 22 ἐπιγνωσθήσεσθαι  
 140, 7 τῆς τῶν  
 142, 8 αὐτοῦ Χριστοῦ  
 144, 10 οὐδ' οὐ μή  
 144, 11 οἶκος (sine artic.)  
 144, 16 ἐκλέξεται  
 146, 16 κληρονομίσειν  
 150, 17 σαρκωποιηθεὶς  
 152, 13 χειμάρους  
 154, 10 in marg. περιετῆμετο  
 158, 12 ἀναγκάζουσι  
 158, 14 αἰροῦνται  
 160, 6 καταθεματίσαντας καὶ κα-  
 ταθεματίζοντας  
 160, 7 die ganz sinnlose Überliefe-  
 rung τὸν Χριστὸν καὶ πᾶν  
 im Zusammenhang mit dem  
 Context macht es wahr-  
 scheinlich, daß hier eine  
 tendenziöse Lücke anzu-  
 nehmen ist; doch ist außer-  
 lich alles in Ordnung  
 162, 13 γεγένηται  
 162, 14 ἀλλά  
 164, 1 ὑμετέρου  
 168, 25 καθαρύνοντος τοῦ Χρι-  
 στοῦ: äußerlich ist alles in  
 Ordnung; aber der Sinn  
 ist unklar und der Con-  
 text läßt eine tendenziöse  
 Lücke vermuten  
 172, 16 σηθαμῇ  
 172, 22 ἱκανός  
 174, 6 Φαρισαίων  
 176, 7 in marg. Ἔως ἂν ἔλθῃ ὁ  
 ἀπόκειται  
 176, 14 μέχρις οὗτος  
 180, 11 αὐτό  
 180, 18 καὶ τῶν  
 186, 19 ἐνενοήκει  
 188, 14f ἀπήλαστο  
 196, 4 ἐμπέμπων  
 202, 27 ἐν τόπῳ  
 204, 9 ὅτι δύναται  
 204, 9 πλάτους  
 204, 28 Ρεβέκας  
 204, 28 om. καὶ ἐτάφη  
 206, 1 θεός Ἰακώβ  
 206, 2 ἐν Μεσοποταμίᾳ  
 206, 28 τοῦτο

- S. 212, 17 γεγένηκε  
 224, 9 εἰ μὴ τί ἐστιν ἀπὸ τῶν  
 κατὰ χάριν τὴν ἀπὸ κυρίου  
 σαβαώθ σωθῆναι δυνάμενος  
 224, 14 ψυχῇ ἐν μιᾷ  
 226, 14 οὖν καὶ οἱ  
 228, 18f σελήνης γενεάς  
 238, 8 νόμημα  
 242, 4 βλαβοίην  
 242, 8 κτήσασθε  
 244, 1f τοσαύτην (Druckfehler bei  
 Otto)  
 246, 6 δέ  
 248, 3 in marg. ὄνον ἐν τοῖς μυ-  
 στηρίοις αὐτοῦ  
 248, 10 μεμιμῆσθαι  
 248, 16 τῆς ἐρήμοις  
 250, 6 ἔλαφος χωλός  
 250, 7 μογγιλάλων  
 250, 13 ἄλεσθαι  
 252, 15 καμύων  
 260, 7 ὃν ἀποροῦμενοι  
 260, 15 εἴπατε τοῖς  
 262, 28 in marg. ἧς ἐποίησαν  
 266, 4 das Wort διὰ, nach wel-  
 chem aus sachlichen Grün-  
 den eine sehr umfang-  
 reiche Lücke anzunehmen  
 ist (Schluß des 1. Disputa-  
 tionstages, Beginn des 2.),  
 steht am Schluß einer Zeile,  
 aber nicht einer Seite. Die  
 Lücke ist in der Handschrift  
 durch nichts angedeutet  
 278, 4 in marg. nil nisi αὐτῷ  
 278, 11 κατὰ  
 278, 20 Κυριῶν  
 284, 16f διὰ θεσίν τε  
 288, 12 οὐκ  
 292, 13 εὐρήσουσιν αὐτῇ  
 292, 23 in marg. οὐ μὴ οἰκοδομή-  
 σουσι καὶ οὐ μὴ φυτεύ-  
 σουσιν  
 292, 25 τῆς ἡμέρας  
 304, 23 πεισθεῖναι  
 308, 11 ψηφικόν  
 308, 14 τῶν δὲ ἀπὸ  
 310, 12 ἐγὼ ἔδωκα  
 312, 10 ἀλληλφέναι  
 314, 1 βακτηρία  
 316, 2 εἰδῆς
- S. 320, 4 κατελθόντο  
 320, 8 βαπτισθῆναι  
 324, 6 εἰδῆ  
 330, 5 κρείσσων  
 330, 17 τρόπον  
 332, 2 ἀπὸ ἄκρου  
 334, 3 τὸν δακόντων  
 336, 8 Ἀβραάμ τῷ θεῷ  
 340, 15 εἰδολολάτραι  
 352, 9 ταῦροι (Druckfehler bei  
 Otto)  
 352, 13 κεκώλνται  
 360, 14f ἐξουθενωθείς  
 360, 20 ἐστανρωμένον τὰς κεφαλὰς  
 372, 20 εἰδῶμεν  
 380, 6 ἐπωνομακέναι  
 382, 15 post μετὰ ἐν ἄλλοις spa-  
 tium XI litt., tum in novo  
 sticho τεσσαρακοντατριεῖς  
 ἡμέρας  
 390, 6f ἀλληλοφωνίας  
 396, 16 οὕτως  
 408, 20 in marg. ἀθελήσατε;  
 410, 2 Ἰούδαν τὴν μερίδα  
 414, 17 αἰωνίαν  
 422, 3 αἰάλων  
 424, 2 συνήσουσι om.  
 424, 14 βδελύγμασιν  
 424, 28 ἀνεθάλαμεν  
 426, 13 ἔθνος  
 426, 18 ἐκάλεσεν (Druckfehler bei  
 Otto)  
 428, 22 πολλή  
 430, 2 οὐχ  
 432, 6f ἀνακληθήσονται  
 438, 14 δυσμῶν  
 440, 15 ἡμῶν . . ἡμᾶς  
 442, 6 οὐδὲ  
 442, 8 μεταθῆναι  
 448, 14 σπέρων (accuratius spi-  
 spatium ρων)  
 456, 7 ὄφρα μοις  
 458, 24 οἵσπερ  
 460, 8 ἐκεῖνα  
 466, 21 ἡμῶν  
 468, 1 χοῦσθε  
 470, 14 in marg. σημ. ὅπερ λέγει  
 οὗτος περὶ τοῦ ἡλίου, ὅτι  
 τριάκοντα ἔξ ὥρας ἵστατο  
 474, 22 θνησημαῖα  
 474, 23 ὑψιλῇ

476, 22 τὸ τρίτον σπέρμα  
 478, 26 λεον  
 478, 26 τυφώμενον  
 486, 22 γέγονε  
 496, 1 λογήσεται  
 496, 11 in marg. ἀλλ' ὅτε τοιαῦτα

ἔπραξε καὶ οὕτως ἔκλιν-  
 σεν ὁ μέγας οὗτος βασι-  
 λεύς, ἦν ἂν κάλλιον  
 498, 2 ὠφελήθημεν  
 498, 5 ὥκνει

Von diesen Varianten sind von erheblicherer Bedeutung nur die zu 50, 19; 54, 4; 74, 32; 76, 8; 78, 8; 80, 7; 88, 2; 126, 29. 32; 140, 7; 158, 12. 14; **164**, 1; 176, 14; 180, 18; 186, 19; 206, 2; 224, 14; 226, 14; 260, 7. 15; 284, 17; 308, 11. 14; 310, 12; 330, 17; 334, 3; 360, 14. 20; 380, 6; 410, 2; 424, 2; 440, 15; 466, 21; 470, 14; 476, 22.

### Benutzte Stellen aus Justin:

Dial. 1 S. 53. 54. 60.	Dial. 43 S. 56. 62. 65.	Dial. 73 S. 66.
„ 3 S. 53.	„ 44 S. 57. 79. 44.	„ 74 S. 64. 75.
„ 8 S. 60. 64. 75. 78.	„ 45 S. 84 ff.	„ 76 S. 71. 72. 74.
79.	„ 46 S. 68. 69. 84 ff.	„ 77 S. 55. 62. 71. 81.
„ 9 S. 53. 54. 56. 61.	„ 47 S. 79.	„ 78 S. 55.
„ 10 S. 68.	„ 48 S. 56. 57. 74. 75.	„ 79 S. 64. 71.
„ 12 S. 69.	86. 89.	„ 80 S. 52. 57 ff. 81. 82.
„ 14 S. 69. 70.	„ 49 S. 64. 74. 75. 77.	„ 81 S. 51. 83.
„ 16 S. 55. 79.	„ 50 S. 73.	„ 82 S. 56. 81. 82. 84.
„ 17 S. 79. 80.	„ 51 S. 74.	„ 83 S. 56. 62.
„ 18 S. 78. 79.	„ 52 S. 55. 62. 67.	„ 84 S. 62. 66.
„ 19 S. 69.	„ 54 S. 72.	„ 85 S. 53. 62. 70. 71.
„ 20 S. 61.	„ 55 S. 63. 71. 72. 75.	„ 87 S. 77.
„ 23 S. 65. 68.	84.	„ 88 S. 55. 77.
„ 27 S. 68.	„ 56 S. 63. 71. 75. 76.	„ 89 S. 73. 74. 76. 77.
„ 28 S. 78.	„ 57 S. 63. 72.	„ 90 S. 70. 71. 74. 76.
„ 29 S. 51. 68. 69.	„ 58 S. 71. 84.	„ 93 S. 72. 79.
„ 31 S. 61.	„ 60 S. 63.	„ 94 S. 53. 56. 72.
„ 32 S. 72. 75.	„ 62 S. 56. 63.	„ 95 S. 68. 77. 79.
„ 33 S. 62.	„ 63 S. 65.	„ 96 S. 79.
„ 34 S. 62.	„ 64 S. 52. 62. 80. 84.	„ 97 S. 64.
„ 35 S. 79. 81.	„ 65 S. 64. 71. 72.	„ 102 S. 55. 56. 78.
„ 36 S. 62. 74. 77.	„ 66 S. 62.	„ 103 S. 55. 56. 70.
„ 38 S. 56. 57. 69. 76.	„ 67 S. 62. 65. 74. 75.	„ 106 S. 55.
80. 84.	76. 89.	„ 108 S. 79. 80.
„ 39 S. 74. 76. 79. 80.	„ 68 S. 56. 62. 65. 71.	„ 110 S. 55. 56. 64. 75.
84.	72. 74—76.	„ 112 S. 56. 57. 69. 72.
„ 40 S. 70.	„ 71 S. 56. 62. 66.	„ 113 S. 69.
„ 42 S. 70.	„ 72 S. 56. 66.	„ 114 S. 56. 57. 70. 72.

Dial. 115 S. 72.	Dial. 124 S. 67.	Dial. 138 S. 67.
„ 116 S. 64.	„ 125 S. 57. 70. 72.	„ 140 S. 56. 57.
„ 117 S. 54. 56. 65. 72.	„ 128 S. 63. 79. 90.	„ 141 S. 57. 65. 68. 69.
79.	„ 129 S. 71. 72.	77.
„ 119 S. 52. 71.	„ 130 S. 71.	„ 142 S. 56.
„ 120 S. 55. 56. 59 f.	„ 131 S. 63. 67. 70.	Apol. I, 26 S. 60.
67. 80.	„ 133 S. 79.	„ I, 31 S. 54.
„ 121 S. 63.	„ 134 S. 56. 57. 69. 71.	„ I, 41 S. 66.
„ 122 S. 65. 80. 81.	72.	„ I, 47 S. 55.
„ 123 S. 68. 79. 84.	„ 137 S. 56 f. 67. 79. 80.	„ II, 15 S. 60.

### Bibelcitate

(vornehmlich bei Trypho).

Genes. 1, 26 ff S. 63.	Jesaj. 42, 6 f S. 65.	Psalm 110 S. 62.
„ 3, 32 S. 56. 71.	„ 42, 8 S. 64.	„ 132, 11 S. 62.
„ 6, 2 S. 64.	„ 49, 6 S. 65.	Sap. Salom. 16, 6 f S. 64.
„ 9, 3 S. 61.	„ 53 S. 74.	Henoch S. 66.
„ 18, 1—19, 28 S. 63.	„ 58, 13 f S. 68.	Asc. Jesaj. S. 67.
„ 18, 6 f S. 63.	Jerem. 11, 19 S. 66.	Pseudojesaj. S. 67.
„ 49, 8 ff S. 62.	Daniel 7, 9 ff S. 61.	Pseudojerem. S. 66.
„ 49, 10 S. 67.	Micha 4, 1—7 S. 64.	Pseudoesra S. 66.
Exod. 3, 1. 4 S. 63.	Sachar. 3, 3 f S. 64.	Evang. S. 79.
„ 12, 19 S. 65.	Maleachi 1, 10 f S. 55. 65.	Ev. Fragment S. 69.
Num. 21, 8. 9 S. 64.	„ 4, 5 S. 64.	Luk. 12, 14 S. 59.
Deut. 4, 19 S. 63.	Psalm 72 S. 62.	Joh. 1, 31 S. 75.
Jesaj. 3, 9 f S. 67.	„ 78, 25 S. 63.	Act. 8, 32 S. 74.
„ 7 S. 62. 65 f.	„ 82, 7 S. 67.	II Pet. 3 S. 51.
„ 14, 1 S. 65.	„ 96 S. 64. 66.	Apoc. Joh. S. 83.

### Sachregister.

Adoptianismus 89.	Chiliasmus 82 f.
Anthropomorphische Vorstellungen von Gott bei d. jüd. Lehrern 69 f.	Christen, kein Jude darf mit ihnen discutieren 68. 80.
Antichrist 75.	Christen, fallen in der Verfolgung zum Judentum ab 86 f.
Archisynagogoi 56.	Christen, schändliche Vorwürfe gegen sie 78.
Baptisten, jüdische Secte 57 ff.	Christen, schlimmer als Heiden 78.
Birkath ha-minim 80.	Christen = ἄθροι 80.
Böcke, die beiden, am Versöhnungs- tag 70.	

- Christen, in den Synagogen beim Gebet verflucht 80.  
 Dämonen, von Juden ausgetrieben 70.  
 Damaskus, in welcher Provinz 55.  
 Dialog mit Trypho, Umfang und Integrität 46.  
 Dialog mit Trypho, Adresse 51f.  
 Dialog mit Trypho, tatsächliche Grundlage 54.  
 Diasporajuden 65.  
 Elias als Vorläufer des Messias, salbt ihn 64. 75. 77.  
 Engel = Kräfte 77f.  
 Essener 58. 61. 81.  
 Evangelien, von Trypho gelesen 78.  
 Evangeliengebote zu schwer 78.  
 Exegese, jüdische, Anwendung und Principien (wesentlich mit denen Justins identisch) 61—73.  
 Ezechias, Prophetien auf ihn gedeutet 62.  
 Fleischgenuß 61.  
 Galiläer, jüdische Secte 57. 79.  
 Genisten, jüdische Secte 57ff.  
 Geora 65.  
 Glocken am Gewand des Hohenpriesters 70.  
 Gnostiker 81f.  
 Gotteserkenntnis (*γνώσις θεοῦ*) 68.  
 Heide, ein beschnittener, wird Volljude 68. 84.  
 Hellenianer, jüdische Secte 57ff.  
 Herodes aus Askalon gebürtig und Hoherpriester 55.  
 Herodianer 62.  
 Jerusalem, darf kein Jude betreten 55.  
 Jesajas, zersägt 67.  
 Israel, Namensdeutung 70.  
 Judenchristentum 84—90.  
 Jungfrauengeburt 62. 76.  
 Kamele, weibliche 69.  
 Kleider, in der Wüste mit den Kindern gewachsen 70.  
 Korinthus, griechischer Philosoph 53f. 60.  
 Kreuzestod, abgelehnt 76.  
 Lehrer, jüdische, ihre Bedeutung und Tätigkeit 55ff.  
 Logos = unpersönliche Kraft 77f.  
 Marcus Pompejus 46.  
 Meristen, jüdische Secte 57ff.  
 Messias, leidender 74.  
 Messias, doppelte Ankunft 77.  
 Messianische Vorstellungen, jüdische 73ff.  
 Missionare, jüdische, antichristliche, ausgesandt 79f.  
 Mnaseas 53.  
 Paulus und Justin 50f.  
 Pharisäer 57f.  
 Philosophie, Tryphos Stellung 60.  
 Polygamie, gestattet 69.  
 Prädestination 77.  
 Präexistenzvorstellungen, Präexistenz des Messias abgelehnt 74. 76f.  
 Proselyten, jüdische, sind christenfeindlicher als geborene Juden 65. 81. 82, christliche 65.  
 Sabbat 69; Gott wirkt am Sabbat 68.  
 Sadduzäer 57f.  
 Salomo, Prophetien auf ihn gedeutet 62.  
 Samaritaner 59f.  
 Satan, Namensdeutung 70.  
 Secte, jüdische, eine unbestimmte 63f.  
 Secten, jüdische 57ff.  
 Septuaginta 56. 65ff.  
 Simon Magus 60.  
 Synagoge, christliche 65.  
 Tauchbäder 69.  
 Tephillin 68.  
 Textänderungen, jüdische, angebliche 65f.  
 Textänderungen, christliche, wirkliche 66f.  
 Trypho = Tarphon? 53f.  
 Typologie und Tropologie neben Buchstäbelei 71f.  
 Zizith 68.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

## DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausg. von der Kirchenväter-Commission der K. Preuss. Akademie d. Wissenschaften.

*Nicht nur die Werke der Väter im kirchlichen Sinne des Wortes sondern alle in griechischer Sprache geschriebenen Urkunden des ältesten Christentums (einschließlich der gnostischen, der zuverlässigen Märtyreracten usw.) sollen in kritischen, nach einem einheitlichen Plane gearbeiteten Ausgaben vorgelegt werden. Wo die Originale nicht mehr vorhanden sind, treten die alten Übersetzungen ein. Die Ausgaben erhalten außer einem vollständigen Apparat historisch orientierende Einleitungen und Register und sie sollen sowohl in philologischer als in historisch-theologischer Hinsicht den Anforderungen entsprechen, die heute mit Recht an solche Veröffentlichungen gestellt werden.*

*Der Umfang dieser monumentalen Ausgabe ist auf etwa 50 Bände berechnet.*

**Jährlich noch nicht 20 Mark** hat die Anschaffung der ganzen Reihe bisher durchschnittlich beansprucht, ein Betrag, der gewiß **auch jeder kleinen Bibliothek** die Subskription möglich macht, um sich die so wertvolle Sammlung vollständig zu sichern.

*Sieben erschienen:*

**Philostorgius Kirchengeschichte.** Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen. Herausgegeben von JOSEPH BIDEZ. Mit Einleitung u. fünffachem Register. (31 $\frac{7}{8}$  Bogen). 1913. M. 16 —

*Früher erschienen:*

**Adamantius.** Der Dialog *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὁρθῆς πίστεως*. Herausg. v. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN. Mit Einleitung u. dreifachem Register. (19 $\frac{5}{8}$  Bogen). 1901. M. 10 —

**Clemens Alexandrinus.** Protrepticus und Paedagogus. Herausgeg. von OTTO STÄHLIN. Mit Einleitung und dreifachem Register zu den Scholien. (27 $\frac{1}{4}$  Bogen). 1905. [Clemens Alexandrinus Bd. I] M. 13.50

— Stromata Buch I—VI. Herausgegeben von OTTO STÄHLIN. Mit Einleitung. (33 $\frac{3}{8}$  Bogen). 1906. [Clemens Alexandrinus Bd. II] M. 16.50

— Stromata Buch VII und VIII — Excerpta ex Theodoto — Eclogae Propheticae — Quis dives salvetur — Fragmente. Herausgegeben von OTTO STÄHLIN. Mit Einleitung und drei Handschriftenproben in Lichtdruck. (20 $\frac{1}{8}$  Bogen). 1909. [Clemens Alexandrinus Bd. III] M. 11 —

*Ein vierter (Schluss-) Band wird Register, Nachträge und Berichtigungen enthalten.*

**Die Esra-Apokalypse (IV. Esra).** I. Teil: Die Überlieferung. Herausgegeben von BRUNO VIOLET. (31 $\frac{7}{8}$  Bogen). 1910. M. 17.50

**Eusebius.** Über Constantins Leben. — C's Rede an die Heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Hrsg. v. J. A. HEIKEL. Mit Einleitg. u. dreif. Register. (29 $\frac{1}{8}$  Bogen). 1902. [Eusebius Bd. I] M. 14.50

— Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des RUFINUS. Herausgegeben von ED. SCHWARTZ und TH. MOMMSEN (†). I. Teil: Die Bücher I—V. (31 $\frac{7}{8}$  Bogen). 1903. [Eusebius Bd. II, 1] M. 16 —

— II. Teil. Die Bücher VI—X. Über die Märtyrer in Palästina. (33 $\frac{3}{4}$  Bogen). 1908. [Eusebius Bd. II, 2] M. 17 —

— III. Teil. Einleitungen (zum griechischen Text von ED. SCHWARTZ, zu Rufin von TH. MOMMSEN †), Übersichten (Kaiserliste, Bischofslisten, die Oekonomie der Kirchengeschichte) und fünffaches Register. (30 $\frac{1}{2}$  Bogen). 1909. [Eusebius Bd. II, 3] M. 12 —

— Die Kirchengeschichte. Drei Teile (vollständig). M. 45 —

(Fortsetzung s. nächste Seite.)

- Eusebius.** Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Hrsg. von E. KLOSTERMANN. Mit Einleitung, doppeltem Register und einer Karte von Palästina. (15<sup>3</sup>/<sub>8</sub> Bogen.) 1904.  
[Eusebius Bd. III, 1] M. 8 —
- Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. Hrsg. von H. GRESSMANN. Mit Einleitung u. vierf. Reg. (15<sup>3</sup>/<sub>8</sub> Bg.). 1904. [Eusebius Bd. III, 2] M. 9.50
- Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Herausgegeben von ERICH KLOSTERMANN. Mit Einleitung und dreifachem Register. (18 Bogen.) 1906. [Eusebius Bd. IV] M. 9 —
- Die Chronik. Aus dem Armenischen übersetzt. Herausgegeben von JOSEF KARST. (23<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Bogen). 1911. [Eusebius Bd. V] M. 15 —
- Hegemonius.** Acta Archelai. Herausgegeben von CHARLES HENRY BEESON. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11<sup>7</sup>/<sub>8</sub> Bogen). 1906. M. 6 —
- Buch Henoch.** Herausgeg. von JOH. FLEMMING und L. RADERMACHER. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11<sup>1</sup>/<sub>4</sub> Bogen). 1901. \*M. 5.50
- Hippolyt.** Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars zum Hohenliede. Herausgeg. v. G. N. BONWETSCH. — Kleine exegetische und homiletische Schriften. Herausgegeben von H. ACHELIS. (25<sup>3</sup>/<sub>4</sub> u. 20 Bogen). 1897. [Hippolytus Bd. I] M. 18 —
- Koptisch-gnostische Schriften.** Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk. Herausgegeben von CARL SCHMIDT. Mit Einleitung und dreifachem Register. (27<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Bogen). 1905. [Koptisch-gnostische Schriften Bd. I] M. 13.50
- Oracula Sibyllina.** Bearbeitet von JOH. GEFFCKEN. Mit Einleitung und doppeltem Register. (18<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Bogen). 1902. M. 9.50
- Origenes.** Schrift vom Martyrium (exhortatio). — Die acht Bücher gegen Celsus. — Die Schrift vom Gebet (de oratione). Herausgegeben von P. KOETSCHAU. Mit Einleitung und dreifachem Register. (29<sup>2</sup>/<sub>8</sub> und 34<sup>5</sup>/<sub>8</sub> Bogen). 1899. [Origenes Bd. I/II] M. 28 —
- Jeremiahomilien. — Klageliederkommentar. — Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Hrsg. v. E. KLOSTERMANN. Mit Einleitung und dreif. Reg. (25<sup>1</sup>/<sub>4</sub> Bogen). 1901. [Origenes Bd. III] M. 12.50
- Der Johanneskommentar. Herausgeg. von E. PREUSCHEN. Mit Einleitung u. vierf. Reg. (48<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Bogen). 1903. [Origenes Bd. IV] M. 24.50
- Theodorets Kirchengeschichte.** Herausgeg. von LÉON PARMENTIER. (33<sup>5</sup>/<sub>8</sub> Bogen). 1911. M. 17 —

*Gebunden in geschmackvolle Halbfranzbände je M. 2.50 mehr.*

\*Vorläufig nur in Interimskartonage zu 50 Pf.; Eusebius III 1/2 in 1 Band gebunden.

*Im Druck befinden sich:*

Eusebius, Demonstratio evangelica bearb. von J. A. HEIKEL, Helsingfors.  
Origenes, Περὶ ἀρχῶν bearbeitet von P. KOETSCHAU in Weimar.

*In Vorbereitung sind:*

Die Chronik des Hieronymus bearbeitet von R. HELM in Rostock.  
Epiphanius bearbeitet von K. HOLL in Berlin.  
Hippolyt's Philosophumena bearbeitet von P. WENDLAND, Göttingen.

Leipzig, Februar 1913.

**J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.**

Fortsetzung von Umschlag S. II.

- Soden, H. von:** Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians. Nach Bibelhandschriften u. Väterzeugnissen. Mit Unterstützung d. Kgl. Preuss. Histor. Instituts herausgegeben. X, 663 S. 1909. (Bd. 33.) M. 21 —  
**Weiss, B.:** Der Hebräerbrief in zeitgeschichtl. Beleucht. II, 110 S. 1910. (Bd. 35, 3) M. 3 50  
**Weiss, B.:** Die Quellen der synoptischen Überlieferung. IV, 256 S. (Bd. 32, 3) M. 8.50

Inhalt der Zweiten Reihe = Bd. 16—30.

- Achells, H.:** Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (Bd. 16, 4) M. 7.50  
**Augar, F.:** Die Frauen im röm. Christenprocess. Ein Beitr. z. Verfolgungsgesch. der christl. Kirche im röm. Staat. 82 S. (Mit **Harnack** und **Schultze** Bd. 28, 4) M. 4.50  
**Bauer, Ad.:** Die Chronik des Hippolytos im Matritensis graecus 121. Nebst einer Abhandlung über den Stadiasmus Maris Magni von Otto Cuntz. Mit einer Abbildung im Text und 5 Tafeln. VI, 288 S. 1905. (Bd. 29, 1) M. 8.50  
**Berends, A.:** Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen de bello Judaico des Josephus. III, 79 S. 1906. (Bd. 29, 4) M. 2.50  
 — Die Handschriftl. Überlief. der Zacharias- u. Johannes-Apokryphen. — Über die Bibliothek d. Meteorischen u. Ossa-Olymp. Klöster. IV, 84 S. 1904. (Bd. 26, 3) M. 2.70  
**Bonwetsch, G. N.:** Drei georgisch erhaltene Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (Bd. 26, 1a) M. 3.50  
 — Hippolytus Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. MARR'S Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (Mit **Harnack** und **Klostermann**, Bd. 23, 2) M. 5.50  
 — Studien z. d. Komm. Hippolytus zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. '97. (Bd. 16, 2) M. 3 —  
**Bratke, E.:** Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack**, Cyprian. Schriften Bd. 19, 3) M. 10.50  
**Die syrische Didaskalia** übers. u. erkl. v. H. ACHELIS u. J. FLEMMING. VIII, 388 S. 1904. (Bd. 25, 2) M. 12.50  
**Dobschütz, E. von:** Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (Bd. 18) M. 32 —  
**Erbes, C.:** Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 138 S. 1899. (Mit **Harnack**, Ketzerkatalog und **Goetz**, Cyprian Bd. 19, 1) M. 5.50  
**Flemming, J.:** Das Buch Henoch. Äthiop. Text, Einl. Komm. XVI, 172 S. 1902. (Bd. 22, 1) M. 11 —  
**Gebhardt, O. v.:** Passio S. Theclae virginis. Die latein. Übersetzgn. der Acta Pauli et Theclae nebst Fragm., Auszüge u. Beilagen herausg. CXVIII, 188 S. 1902. (Bd. 22, 2) M. 9.50  
**Geffcken, J.:** Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (Bd. 23, 1) M. 2.50  
**Goltz, Ed. v. d.:** Tischgebete u. Abendmahlgebete in d. altchristlichen u. in der griechischen Kirche. 67 S. 1905. (Bd. 29, 2b) M. 2 —  
 — *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* (de virginitate). Eine echte Schrift des Athanasius. IV, 144 S. 1905. (Bd. 20, 2a) M. 5 —  
 — Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jh., hrsg. n. e. Codex d. Athoskl. Lawra. Mit 1 Tafel. VI, 116 S. 1899. (Bd. 17, 4) M. 4.50  
**Goetz, K. G.:** D. alte Anfang u. d. ursprüngl. Form v. Cyprian. Apokt. Donatum. 16 S. 1899. (s. **Erbes**)  
**Gressmann, H.:** Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (Bd. 23, 3) M. 8 —  
**Haller, W.:** Jovianus, die Fragm. s. Schriften etc. VIII, 159 S. 1897. (Bd. 17, 2) M. 5.50

- Harnack, A.:** D. pseudocyprian. Trakt. de singularitate cleric. e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotyposen d. Theognost. (20 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (Bd. 24, 3) M. 3.50  
**Harnack, A.:** Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich aus d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit **Klostermann** u. **Bonwetsch**, Bd. 23, 2) M. 5.50  
 — Der Ketzler-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. 17 S. 1899. (s. **Erbes**)  
 — Die Pfäffischen Irenäus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (Bd. 20, 3) M. 5 —  
 — Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. '01. (Bd. 21, 4) M. 8 —  
 — Analecta zur ältesten Gesch. d. Christentums in Rom. 10 S. (Mit **Koetschau** und **Klostermann**, Bd. 28, 2)  
 — Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“. 34 S. 1899. (s. **Bratke**)  
 — Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. 16 S. 1905. (Mit **Schultze** und **Augar**, Bd. 28, 4) M. 4.50  
**Holl, K.:** Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (Bd. 20, 2) M. 9 —  
 — Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (Bd. 16, 1) M. 12 —  
**Janssen, R.:** D. Johannes-Ev. n. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (Bd. 23, 4) M. 2.50  
**Jeep, L.:** Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. **Wobbermin**)  
**Klostermann, E.:** D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (Bd. 16, 3) M. 3.50  
 — Eusebius' Schrift *περὶ τῶν τοπικῶν ὁνομασιῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*. 28 S. 1902. (Mit **Harnack** u. **Bonwetsch** Bd. 23, 2)  
 — Über d. Didymus v. Alexandrien in epistolae canonicas enarratio. 8 S. (Mit **Koetschau** und **Harnack**, Bd. 28, 2)  
**Knopf, R.:** Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (Bd. 20, 1) M. 6 —  
**Koch, H.:** s. **Bonwetsch** (31, 2).  
**Koetschau, P.:** Zur Textkritik von Origenes' Johannecommentar. 76 S. 1905. (Mit **Harnack** und **Klostermann**, Bd. 28, 2) M. 3 —  
**Kraatz, W.:** Koptische Akten zum ephesinischen Konzil (431). Übersetzung u. Untersuchungen. VIII, 220 S. 1904. (Bd. 26, 2) M. 7 —  
**Leipoldt, J.:** Didymus der Blinde von Alexandria. III, 148 S. 1905. (Bd. 29, 3) M. 5 —  
 — Schenute von Atripe und die Entstehung d. national ägypt. Christentums. X, 214 S. 1903. (Bd. 25, 1) M. 7 —  
**Leipoldt, J.:** Saïd. Auszüge a. d. 8. Buche d. apost. Konstitut. II, 62 S. 1904. (Bd. 26, 1b) M. 2 —  
**Nestle, E.:** Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (Bd. 21, 2) M. 9.50  
**Preuschen, E.:** Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (Bd. 22, 3) M. 4 —  
**Resch, A.:** Agrapha, ausserecan. Schriftfragmente. Gesammelt u. unters. und in zweiter, völlig neu bearb., durch älteste Agrapha vermehrter Aufl. herausg. Mit 5 Registern. XVI, 246 S. 1906. (Bd. 30, 3/4) M. 10 —  
 — Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseit. Verhältnis unters. VIII, 656 S. 1904. (Bd. 27) M. 20 —  
**Resch, G.:** Das Aposteldecree nach seiner ausserecanonischen Textgestalt untersucht. V, 179 S. 1905. (Bd. 28, 3) M. 5.50

Fortsetzung von Umschlag S. III.

- Schermann, Th.:** Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1904. (Bd. 23, 1) M. 3.50
- Schmidt, C.:** Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeckt. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (Bd. 24, 1) M. 6 —
- Plotin's Stellung z. Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Mart.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit Stählin Bd. 20, 4) M. 5 —
- Schubert, H. v.:** D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (Bd. 24, 4) M. 4.80
- Schultze, K.:** Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. 41 S. — (Mit Harnack und Augar, Bd. 23, 4) M. 4.50
- Seeck, O.:** Die Briefe des Libanius. Zeitlich geordnet. VI, 496 S. 1906. (Bd. 30, 1/2) M. 15 —
- Sickenberger, J.:** D. Lukaskatene d. Niketas v. Herakleia unters. 1902 (Bd. 22, 4) M. 4 —
- Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukas-homilien. VIII, 268 S. 1901. (Bd. 21, 1) M. 8.50
- Soden, H. von:** Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. (Bd. 25, 3) M. 10.50
- Stählin, O.:** Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. Schmidt)
- Steindorff, G.:** Die Apokalypse d. Elias. e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophontas-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (Bd. 17, 3a) M. 6.5
- Stülcken, A.:** Athanasiana. Litterar.- u. dogmen-gesch. Unters. VIII, 150 S. 1839. (Bd. 19, 4) M. 5 —
- Ter-Minassiantz, Erw.:** Die armen. Kirche in ihre Beziehungen z. d. syr. Kirchen bis z. End des 13. Jahrh. Nach den armen. u. syr. Quelle bearb. XII, 212 S. 1904. (Bd. 26, 4) M. 7.5
- Urbain, A.:** Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang d. V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer VI, 266 S. 1901. (Bd. 21, 3) M. 8.5
- Waltz, H.:** D. Pseudoklementinen, Homilien u. Recognitionen. 1904 VIII, 396 S. (Bd. 15, 4) M. 13 —
- Weiss, B.:** D. Codex D. i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (Bd. 17, 1) M. 3.5 —
- Textkritik der vier Evangelien. IV, 249 S. 1899. (Bd. 19, 2) M. 8 —
- Wobbermin, G.:** Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmais. 36 S. 1899. (Mit Jeep Bd. 17, 3b M. 2 —) einzeln M. 1.5
- Wrede, W.:** Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (Bd. 24, 2) M. 4 —

Die Erste Reihe = Band 1—15 der Texte und Untersuchungen etc.	M. 500 —
Die Zweite Reihe = „ 16—30 „ „ „ „ „	M. 384 —
Die Dritte Reihe, Bd. 1—5 = Bd. 31—35 „ „ „	M. 122 —

In guten Halbfranz-Bibliotheksbdn. (I. Reihe 17 Bde., II. Reihe 16 Bde.) Einbd. je M. 3 — vorrätig

*Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.*

113132

Harnack

Ist die rede des  
v.039  
pt.1

**THEOLOGY LIBRARY**  
**SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT**  
**CLAREMONT, CALIFORNIA**



PRINTED IN U.S.A.

